56. Jahrgang 4. Heft 1. Januar 1923

Pastor bonus

134

Monatsschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

Franz Hamm

Doktor der Theologie und Staatswirtschaft
Professor der Moraltheologie am Priesterseminar zu Trier

[redacted]

In der Diözese Trier kann mit Genehmigung des Hochwürdigsten Bischöflichen Generalvikariates unter dem 15. September 1921 der Pastor bonus auf Rechnung der Kirchenkasse übernommen werden.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei (G. m. b. H.) Trier

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Wie kann man den Wahrheitscharakter der Religion erweisen? Eine religionsphilosophische Umschau von Universitätsdozent D. Dr. Steffes (Frankfurt a. Main) 117

Gymnasialdirektor Dr. Josef Pohl †. Ein katholischer Gelehrter und sein Lebenswerk (Prof. N. Scheid S. J., Trier) 127

Klatsch. Eine Pastoral-Plauderei von Prälat P. Höveler, Köln) . . . 129

Ueber die zentrale Stellung des Opfers im Neuen Bunde (P. Emil Springer S. J., Theologieprofessor, Sarajevo) 131

Opferbegriff und Allgemeines Priestertum (P. Raphael Weppelmann O. S. B., St. Hildegard, Rüdesheim) 144

Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi (Prof. Dr. Chr. Schmitt, Koblenz) 147

Kreuzzeichen über Kelch und Hostie (Dechant Dr. Ott, Waldhilbersheim) 148

Mitteilungen. Liturgische Mitteilungen: 1. Evangelia stricte propria; 2. Fest der hl. Familie am Sonntag nach Epiphanie; 3. Eine Reihe liturgischer Fragen; 4. Aschenkreuz am 1. Fastensonntag; 5. In octava 3. ordinis kann am festum ritus semiduplicis die Oktavmesse gelesen werden; 6. Versuch der Gläubigen in Italien, während der heil. Messe dem Priester gemeinsam laut zu antworten (missa recitata); 7. Neuer Zusatz der Ritenkongregation zum Rituale Romanum für titulus V De sacramento Extremae Unctionis (Dechant Dr. Ott, Waldhilbersheim) 150

Literarische Mitteilungen: I. Prof. Donats Bemerkungen zu M. Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik. — II. Kurze Statistik der in Rom aggregierten Marianischen Kongregationen. — III. Die „Stimmen der Zeit" über das Oberammergauer Passionsspiel (Prof. Dr. Hamm, Trier) 154/55

Bücherschau: Bierbaum, Papst Pius XI. (Hospitalsrektor Dr. Chardon, Trier) 156

P. Allinger, Stark und rein! (Bistumssekretär Kammer, Trier) . . . 156

P. Abraham a S. Clara, Verstaubte Schätze (Prof. Dr. Hamm, Trier) . 156

Inseraten-Anhang

Wie kann man den Wahrheitscharakter der Religion erweisen?

Eine religionsphilosophische Umschau von Universitätsdozent D. Dr. Steffes (Frankfurt a. Main).

I.

Das Kern- und Zentralproblem aller Religionsphilosophie ist die Beantwortung der Frage: Wie läßt sich die Religion erkenntnistheoretisch begründen und wie kann man ihren Wahrheitscharakter erweisen? Solange es reflektierende Menschen gab, sann der Geist diesen Dingen nach. Und auch heute wiederum quälen sich viele Wissenschaftler und ungezählte gebildete Laien — jene mehr aus theoretischem, diese mehr aus praktischem Interesse und Bedürfnis heraus — mit dieser rätselvollen Urfrage der Menschheit ab.

Zur Besprechung gelangen hier zwei Schriften, die sich expresse mit erkenntnistheoretischen Wahrheitsfragen der Religion beschäftigen. Gemeinsam ist ihnen das methodische Verfahren: sie führen zunächst die Lösungsversuche einzelner hervorragender Religionsphilosophen vor und lassen deren kritischer Besprechung dann die eigene Anschauung folgen. 1. G. Heinzelmann, Die erkenntnistheoretische Begründung der Religion (Basel 15). Schleiermacher, so führt Heinzelmann aus, hatte Notwendigkeit und Eigenrecht der Religion allen Verächtern derselben vordemonstriert, indem er nachwies, daß der unreligiöse Mensch ein Torso sei. Jedoch fehlte noch eine befriedigende erkenntnistheoretische Unterbauung der Religion. Die idealistische Konstruktion derselben vom absoluten, objektiven Geiste aus, wie sie vornehmlich von Hegel versucht wurde, hatte versagt. Eine andere, von der praktischen Vernunft aus unternommene sollte sie ablösen. Ritschls Schule trat auf den Plan. Hier will man das Recht der Religion aus dem praktischen Bedürfnis des Menschen herleiten. Mit theoretischer Erkenntnis habe die Religion nichts zu tun. Nur dadurch erweise sie sich als höhere göttliche Offenbarung und als Wahrheit, daß sie unseren idealen Tendenzen und Werturteilen, also unserer praktischen Vernunft, entspräche. Damit aber war keineswegs irgend eine befriedigende, objektive Verankerung der Religion gegeben. Letztere verlangt vielmehr unbedingt eine Hinzuziehung der theoretischen Vernunft. Und in dieser Erkenntnis, sowie deren Anwendung sieht Heinzelmann das Verdienst der drei nunmehr zu besprechenden Versuche von Tröltsch, Bousset und Stange.

Tröltsch ist mit der Ritschlschen Richtung noch soweit verwandt, als er seinen Ausgangspunkt gleichfalls vom psychologisch-geschichtlichen Boden nimmt. Dann aber geht er grundsätzlich über sie hinaus, indem er verlangt, daß die religiösen Äußerungen zum Zwecke ihres Gültigkeitserweises auf ein eigenes religiöses Vernunftgesetz, auf ein religiöses Apriori, zurückzuführen seien. Im Anschlusse an Kant müsse ein solches Apriori wie für die theoretische, praktische und urteilende Fakultät unserer Seele, auch für die religiöse ange-

nommen werden. Gefunden werde es nicht intellektualistisch, sondern intuitiv, durch eine innere persönliche Entscheidung — auch hier wiederum eine Annäherung an Ritschl; man denke an dessen Werturteilstheorie —, jedoch mit innerer Notwendigkeit und so, daß es mit den übrigen Aprioris in der Einheit der synthetischen Apperzeption, dem Ichbewußtsein, zusammengefaßt werde.

Im Gegensatz zu Tröltsch verfolgt Bousset vom Friesschen Standpunkte aus das gleiche Ziel. Fries war von Kant ausgegangen, hatte aber dessen Kategorien, die bei Kant nur Gefäße und Schemata für sinnliche Eindrücke waren, für letzte, metaphysische Wesenheiten erklärt, die wir in unserer Vernunft auffinden. Von den Antonomien und Widersprüchen, in die sie sich nach Kant bei Überschreitung der Erfahrung verwickeln, werden sie, so lehrt Fries, befreit, wenn man sie von jeder raumzeitlichen Einengung emanzipiert. Dann aber kommt man von einem quantitativ, qualitativ, modal und durch Relationen bestimmten Sein zu einem allumfassenden, ewigen, absoluten Sein. So ergibt sich die Gotteserkenntnis und mit ihr die Religion als ein notwendiger Bestandteil unserer vernünftigen Bewußtheit. Dieser Standpunkt der Friesschen Philosophie ist auch der Boussets. Nur sucht er ihn dadurch zu vervollkommnen, daß er eine Vermittlung dieser rein rationalen Religion mit der historisch-positiven herzustellen sich bemüht. Dies geschieht folgendermaßen: Die in uns vorgefundenen, unmittelbar zum Metaphysischen hinführenden Kategorien sind eigentlich, so erklärt Bousset, negative, d. h. inhaltlose Ideen. Sie werden positiv durch die Geschichte, indem sie sich dort, wenn auch nur schattenhaft und gebrochen, zur Darstellung bringen. An und in der Geschichte und ihren großen Gestalten offenbaren sich die absoluten Ideen auf dem Wege der Ahndung. Die positive Religion des geschichtlichen Ablaufes ist also gewissermaßen das Transparent der wahren Gottheit, das Endliche und Zeitliche das Symbol des Unendlichen und Ewigen. So wird gegenüber Fries und dem alten Rationalismus die Geschichte wieder zu Ehren gebracht als Illustratorin und Verinhaltlichung dessen, was als Wesensbestandteil unserer Vernunft aufgefunden wird.

Gleich Tröltsch und Fries will endlich Stange die Religion dadurch sichern, daß er sie vom rein subjektiven Boden ablöst, um sie mit der theoretischen Vernunft in Verbindung zu bringen. Er tut dies, indem er sie als einen notwendigen Bestand jeder Erfahrung zu erweisen bestrebt ist. Dabei erhält der Begriff Erfahrung eine besondere, feste Umgrenzung: sie wird bestimmt als Wirklichkeitsanspruch unserer Erkenntnisse. Dieser Wirklichkeitscharakter aber liegt nach Stange dann vor, wenn uns konkrete Anschauungen in einheitlichem Zusammenhange gegeben sind. Jeder Erfahrung haftet indes notwendig die Frage an, ob die uns zugängliche sinnliche Welt die ganze Erfahrung oder nur ein Teilstück von ihr sei. Die Wissenschaft bleibt hier die Antwort schuldig. Und doch haben wir eine unmittelbare Anschauung davon, daß die uns mögliche sinnliche Erfahrung unvollständig ist. Und in dieser Anschauung liegt die Religion begründet. Sie entsteht somit notwendig an der Hand der Erfahrung unter dem Gesichtspunkte ihrer Unvollständigkeit. Und darum ist, sagt Stange, jeder Mensch notwendig fromm oder gottlos, je nachdem er sich für die Totalität der sinnlichen Erfahrung oder dagegen entscheidet.

Nun gilt es, eine positive Festlegung des Begriffes Religion oder eine Erklärung für ihre geschichtliche Mannigfaltigkeit zu finden. Da die Religion sich notwendig aus der sinnlichen Erfahrung ergibt, so müssen nach Stange ihre Kategorien sich auch nach den allgemeinen Kategorien der sinnlichen Erfahrung bestimmen lassen. In der sinnlichen Welt sind nun die drei Kategorien zu unterscheiden: Natur, Leben und persönliches Sein. Diese haben zu unserem Bewußtsein in jeder sinnlichen Erfahrung eine notwendige Relation. Bei jedem Bewußtseinsakt ist nämlich auseinanderzuhalten: Inhalt = sinnliche Wahrnehmung, und Form = Verstandesbetätigung. Der sinnlichen Wahrnehmung entspricht aber nichts anderes als die äußere Natur, und der Verstandesbetätigung Leben. Die Verflechtung der individuellen Bewußtseine untereinander auf dem Wege der Willensbetätigung erzeugt die Kategorie der Verpflichtung und des persönlichen Lebens. Diese drei Kategorien finden sich in jedem Bewußtseinsakt und gehören darum notwendig zu jeder sinnlichen Erfahrung überhaupt. Sie müssen also auch im übersinnlichen angetroffen werden, freilich ohne die sinnliche Form. Es ergeben sich also bei Stange für diese Sphäre folgende Grundkategorien: übersinnliche Macht, unendlicher Geist, unbedingter Wille. Und damit haben wir eine positiv inhaltliche Bestimmung für das religiöse Objekt. Die Religionsgeschichte besteht nun darin, daß diese religiösen Ideen mit anderen Bestandteilen in mannigfachster, sich stets wandelnder Kombination erscheinen. Ihr Wert bemißt sich nach der Reinheit und Ungebrochenheit, mit der sich die drei Ideen zur Darstellung bringen. Es bleibt somit der Geschichte die Bedeutung, die Verwirklichung der religiösen Anschauung zu leisten.

Sowohl Stange wie auch Tröltsch und Bousset steuern also auf das gleiche Ziel los, — wenn auch nicht auf dem ganz gleichen Wege — nämlich eine Begründung der Religion zu finden auf der Grundlage einer Versöhnung von theoretischer und praktischer Vernunft. Heinzelmann aber geht über sie hinaus, weil sie seinen Anforderungen vom erkenntnistheoretischen und religiösen Standpunkte aus nicht genügen. In ersterer Beziehung hat er folgende Bedenken: Obschon es sich um eine Frage von logisch-erkenntnistheoretischem Charakter handele, gehe Tröltsch aus von der Psychologie und lasse das religiöse Apriori durch eine intuitive-axiomatische Tat gefunden werden. Zudem könne ein religiöses Apriori nicht streng begrifflich abgesondert werden, weil die religiösen Phänomene nicht nur dem Inhalte, sondern auch der Form nach variierten. Bousset dagegen versuche zwar alle subjektiven Momente auszuschalten, indes leide seine Untersuchung unter anderen erheblichen Schwierigkeiten. Die Anerkennung der kantischen Kategorien als Ideen gehe nicht an, da es sich bei ihnen nur um logische Funktionen handle. Das zeige sich auch noch deutlich daran, daß die Ideen Boussets erst dadurch Inhalt erhielten, daß sie irgendwie Anwendung auf die Erfahrung fänden. Stange vermeide eine solche Konstruktion. Aber die Ergänzungsbedürftigkeit unserer sinnlichen Erfahrung rechtfertige nur das religiöse Problem, sei aber noch keineswegs eine erkenntnistheoretische Begründung der Religion selbst. Indem Stange behaupte, an jeder Erfahrung werde sofort anschaulich die Unvollständigkeit der sinnlichen Erfahrung und damit zugleich die Notwendigkeit und Wirklichkeit der Religion deutlich, übersehe er, daß sich aus seiner Deduk-

tion nur die Frage nach der Religion, nicht die Religion selbst als notwendig ergebe; ferner sei es gar nicht erwiesen, daß jene Unvollständigkeit allen Menschen unmittelbar notwendig einleuchte.

In religiöser Hinsicht macht Heinzelmann kritisch geltend: Wenn auch die Religion als ein notwendiger Bestand des Bewußtseins dargetan wäre, so könne von dort aus doch noch nichts über die Gewißheit der religiösen Erfahrung ausgemacht werden, weil keine notwendige Beziehung vom Bewußtsein zur Wirklichkeit gegeben sei. Und gleich dem Inhalt sei auch die Form der religiösen Erfahrung vom Verstande aus nicht zu gewinnen. Denn während alle Vernunftbetätigung wesentlich aktiv sei, liege die Eigentümlichkeit der Religion in ihrer Passivität. Endlich biete die Erkenntnistheorie keine befriedigende Deutung dafür, daß jede Religion irgendwie die Auflösung des menschlichen Subjektes durch einen mystischen Akt in der Gottheit anstrebe, denn sie selbst bleibe doch notwendig im Gegensatz von Subjekt und Objekt befangen.

Keiner der angeführten drei Versuche hat weiterhin nach Heinzelmann den Ausgleich zwischen der Erkenntnistheorie der Religion und der lebendigen geschichtlichen Religion gefunden. Die Rettung des rationalen Teiles gebe den irrationalen preis. Die historische Wirklichkeit und Lebendigkeit der Religion baue sich auf irrationalen Faktoren auf, die Vernunft samt der Erkenntnistheorie jedoch nur auf rationalen.

Ausgehend von diesen Ausstellungen, versucht nun Heinzelmann positiv Korrekturen anzubringen. Er lehnt eine erkenntnistheoretische Begründung der Religion im Sinne der vorgenannten Philosophen ab und anerkennt nur das Problem, den Wirklichkeitscharakter der religiösen Erfahrung zu erweisen. Echte und wahre Religion, insonderheit die christliche, läßt sich nicht aus rein natürlichen Voraussetzungen ableiten und ist keineswegs bloß eine direkte Verlängerung der natürlichen Erfahrung. Manche sogenannte religiöse Erfahrung mag als gesteigerte Funktion rein menschlicher Potenzen nachweisbar sein, dagegen nicht die religiöse Erfahrung überhaupt. Deren Unzurückführbarkeit schließt ihre negative Rechtfertigung ein, und diese genügt nach Heinzelmann zur wissenschaftlichen Rettung des religiösen Phänomens. Seine Wahrheit aber kann sich nur dadurch erweisen, daß unsere Welt in seinem Lichte verständlich wird, d. h. in Einklang und Einheit steht mit der religiösen Erfahrung. Wie aber kann Religion aus natürlicher Wirklichkeit unableitbar und doch notwendig in gesetzmäßiger Relation zur allgemeinen, natürlichen Erfahrung stehen? Der scheinbare Widerspruch löst sich so: Wie unsere höheren seelischen Gebilde wohl aus niederen sich zusammensetzen und doch aus ihnen nicht restlos erklärbar sind, weil sie mehr sind als deren Summe, so ist auch religiöse Erfahrung nur möglich auf dem Grunde unserer rationalen Beschaffenheit und unserer natürlichen Erfahrung, ohne doch durch sie völlig erklärt werden zu können. Nicht unser Geist und Leben machen die Religion verständlich, sondern umgekehrt, jene werden durch diese aufgehellt. Darum bleibt die Religion ein Wagnis, weil sie in sich selbst ruht. Nur aus sich selbst schöpft sie ihre unvergleichliche, absolute und darum allgemeine Gültigkeit.

Mit der Absicht dieser evangelischen Religionsphilosophen, der Religion eine zuverlässige Fundamentierung zu geben, wird sich auch

jeder katholische Religionswissenschaftler identifizieren, wenn gleich die Wege zum Ziele nicht ganz identisch sind. Mit Heinzelmann wird er gegen Bousset und Stange in etwa die gleichen Bedenken vorbringen, die Ableitung des Apriori bei Tröltsch jedoch weniger schroff ablehnen, da es mit dem logisch-erkenntnistheoretischen bei Kant nicht verwechselt werden darf. Andererseits wird er indes gegen Heinzelmanns eigene Anschauungen einiges zu erinnern haben. Es geht gewiß nicht an, in der Religion ein lediglich passives Phänomen zu sehen. Die Behauptung, daß nicht alle religiöse Erfahrung natürlich ableitbar sei, ist sicher richtig; dennoch im Einzelfalle so ungeheuer schwer beweisbar, daß damit kaum ein allgemein stichhaltiges Kriterium erkenntnistheoretischer Art für die Religion gewonnen wäre. Angestrebt werden muß unbedingt eine jederzeit vollziehbare, einwandfreie Sicherstellung der religiösen Erkenntnis. In diesem Punkte behalten zweifelsohne Tröltsch, Bousset und Stange ihrem Kritiker gegenüber recht. Vom katholischen Standpunkte aus würde man die vorgenannten Ergebnisse in höherer Synthese einen und überbauen. Mit Stange steht auch hier die Insuffizienz der sinnlichen Erfahrung fest, extensiv wie intensiv. Eine übernatürliche Ergänzung wird gefordert, deren Wesen zwar mit Bousset aus unseren Kategorien heraus, aber durch logische Schlußfolgerung, via affirmationis, negationis et eminentiae bestimmt wird, nicht adäquat, sondern nur analog, da es sich um den Übergang vom Endlichen zum Unendlichen handelt. Gott wird so als Wirklichkeit und zwar als überrationale begriffen und erscheint darum für uns unter doppeltem Gesichtspunkte als irrational. Zu seiner Erfassung, da sie nicht mathematisch zwingend ist, führt eine innere freie Entscheidung mit letztlich selbstgenugsamer Gewißheit, wie mit Tröltsch und Heinzelmann gesagt werden darf. So wird aller auflösende Rationalismus vermieden. Die Religion bleibt ein eigenes, erkenntnistheoretisch haltbares irrationales Phänomen. Und nun ergibt sich auch die Möglichkeit des religiösen Lebens und der religiösen Geschichte. Letztere nämlich hat den Zweck, das Göttliche in Raum und Zeit zu enthüllen und die Wirklichkeit nach ihm zu formen.

II.

2. Ähnliche Zwecke wie Heinzelmann verfolgt E. Kesseler in seinem Buche: Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie (Leipzig 1917), kommt aber zu einem anderen Lösungsversuch. Auch er ebnet sich zuerst das Terrain für die Frage, indem er die nach seinem Urteil wichtigsten Bearbeitungen des Problems kritisch Revue passieren läßt. Er geht aus von der Religionsphilosophie der Neukantianer, die er überschreibt „Geltung und Geist". Innerhalb dieser Schule versagt die rein logistische Marburger Richtung vollständig bei der wissenschaftlichen Einreihung der Religion in unser Geistesleben. Indem hier nichts als Wahrheit gilt, was nicht logisch bis auf den Grund durchsichtig ist, begibt man sich überhaupt der Fähigkeit und Möglichkeit, Religion zu verstehen und philosophisch zu erforschen. Darum wird die Religion unter den Händen Natorps zur reinen Humanität, welche im Dienste der allgemeinen Kultur steht, und bei Cohen zu einem Hilfsmittel der Ethik. Bei beiden verliert sie Transzendenz sowie Eigenart ihres Wesens und Zweckes. Was von anderen als Religion in Anspruch genommen wird, ist ihnen

Psychologismus und unwissenschaftliche Romantik. Mit Rücksicht darauf verzichtet der Marburger Systematiker der Theologie, W. Herrmann, von vornherein prinzipiell auf eine wissenschaftliche Unterbauung der Religion und begnügt sich damit, das individuelle Glaubenserlebnis als solches einfach hinzunehmen, um es dann in seinen Inhalten zur Darstellung zu bringen. So bewahrt er die Religion zwar vor einem Zerfließen in das allgemeine geistige Leben, muß aber sogleich ihre Isolierung vom übrigen Geistesleben als teuren Preis dafür in Kauf nehmen. Anders orientiert sind die Freiburger Neukantianer. Trotz Nuancierungen im einzelnen lassen sich die Grundgedanken ihrer Religionsphilosophie etwa so formulieren: Die Religion ist jene übergreifende Synthese, welche das dreifache Normgebiet in uns in höherer Einheit darstellt und die zwischen Natur und Norm obwaltenden Gegensätze und Antinomien aufhebt. So annehmbar das nun in mancher Hinsicht auf den ersten Blick erscheinen mag, haltbar ist es in Wirklichkeit auch nicht. Denn was tatsächlich erreicht wird, ist nur die Gottesidee oder ein Postulat unseres Geistes. Die Religion aber steht und fällt mit dem lebendigen transzendenten Gotte. Obschon in dieser Schule der enge Rahmen der transzendentalen Methode teilweise preisgegeben wurde, indem man die Geschichte im Gegensatze zu der Gesetzeswissenschaft der Naturforschung als eine Wertwissenschaft bezeichnete, also dem Irrationalismus Konzessionen machte, blieb doch die rationalistische Grundtendenz zu stark, als daß man der Religion hätte gerecht werden können. Der Kantianismus muß nach Kesseler weiter fortgebildet werden und zwar nicht in logistischem, sondern in noologischem Sinne, dem Kant selbst mit seiner Lehre von der intelligiblen Freiheit nahegekommen war. Nur wenn mit den in uns vorgefundenen Aprioris eine überlegene Wirklichkeit des absoluten Geistes in uns hineinragt, läßt sich die Religion fundieren. Es gilt dann in stets erneuerter Intuition aus der Erfahrungswirklichkeit wie der Kultur gegenüber den Geist im allgemeinen, so aus den religiösen Erscheinungen im besonderen das Wesen oder den Geist der Religion herauszulesen.

Nach den Neukantianern sondiert Kesseler den Ertrag der Philosophie Rehmkes für die Religionsphilosophie unter dem Titel „Das Gegebene und die Gottheit". Für Rehmke gibt es nicht wie für Kant ein Problem der Erfahrung. Das Gegebene ist einfach das Wirkliche und das Wahre und umgekehrt. Zu unterscheiden sind nun bei dem körperlich Gegebenen: Einzelding, Allgemeines (= allgemeine logische Begriffe) und Wirkung, die sich in der Veränderung der Dinge zeigt. Diese zunächst für die äußere Welt geltende Struktur wird nun auch auf das Geistige übertragen, ohne daß der Wesensverschiedenheit dieses Gebietes genügend Rechnung getragen wird. Die Seele erscheint als ein Einzelding, an dem durch die Vorstellungen usw. Veränderungen vor sich gehen. Entsprechend wäre Gott zu denken als eine konkrete Gegebenheit ohne transzendenten Normcharakter, zwischen dem und der Seele eine Wechselwirkung stattfindet, die bald Veränderungen in Gott, bald in der Seele hervorruft. Die Lösung des religiösen Problems ergäbe sich hier also sehr einfach: überall, wo sich inneres Leben als ein religiöses darbietet, liegt religiöse Wahrheit und Wirklichkeit vor. Mit dem religiösen Tatbestande sind Gott selbst sowie die Beziehungen zwischen ihm und der Seele mitgegeben.

Mit Recht wendet Kesseler hier ein: Keineswegs sei alles Gege-

bene als wahr zu betrachten und umgekehrt, nicht alles Wahre als wirklich. Nicht jedes Erlebnis, das sich als religiöses gebärde, sei dies auch tatsächlich. Bei der Außerachtlassung der quaestio facti et iuris begebe man sich überhaupt der Möglichkeit, eine Wertstufung der Religionen vorzunehmen. Außerdem dürfe die Struktur der äußeren Dinge nicht ohne weiteres auf das innere Leben übertragen werden. Indem Rehmke das tue, mißdeute er völlig die seelischen Prozesse. Irrtümlich sei endlich die Scheidung in Einzeldinge und allgemeine logische Begriffe. Es gebe auch Individualbegriffe, und insofern sei bei einem religiösen Akte noch lange nicht immer die Gottheit selbst vorzufinden, sondern nur ihr Begriff. Letzterer verlange überdies unbedingt zu seiner inhaltlichen Bestimmung Transzendenz und Normcharakter. So zerbröckelt auch diese scheinbar so einfache und für den ersten Blick gefangennehmende Lösung.

Steht Rehmke in schärfstem Gegensatz zu Kant, so glaubt Vaihinger wie die Neukantianer auf den Spuren des Königsbergers zu befriedigenden Resultaten zu gelangen, freilich nicht, ohne Kant völlig umzudeuten und ihn als Metaphoriker zu interpretieren. Nach Vaihinger handelt es sich letztlich nicht um die Frage: wahr oder nicht wahr, sondern um die Alternative: brauchbar oder nicht brauchbar. Es sind demnach dem Pragmatismus nahestehende Anschauungen, die hier als Kants Philosophie vorgetragen werden. Unsere höchsten Wahrheitsformulierungen, so gehen die Gedanken, sind demnach nur Fiktionen, keine Wiedergabe der Wirklichkeit. Der Fiktion ist es eigen, daß sie bewußt nicht auf Wahrheit ausgeht, sondern bloß eine lebenfördernde Formulierung geben will. Sie ist nur Mittel, nicht Zweck und erledigt sich von selbst, wenn sie letzteren erfüllt hat. Mit solchen Hilfsgebilden, so lehrt Vaihinger, arbeite jede Wissenschaft, insonderheit die Religionsphilosophie, und wie auf den übrigen Gebieten, so müßten sie auch hier genügen.

Darüber indes, hält Kesseler entgegen, daß dieser Fiktionismus die originäre Meinung Kants wiedergäbe, ließe sich sehr streiten. Auch sei er keineswegs in so hohem Maße in der Wissenschaft gebräuchlich, als die Philosophie des „Als ob" möchte glauben machen. Jedenfalls sei er in der Religionsphilosophie unerträglich und hier zudem sorgsam vom Symbolismus zu scheiden. Alle Religion beruhe doch schließlich auf der festen Zuversicht zu ihrer objektiven Gültigkeit. Eine notwendige und bewußte Fiktion sei der Ruin jeder Religion. Wenn übrigens unsere letzten Erkenntnisse nur Fiktion seien, so folge daraus, daß auch der Fiktionismus nur Fiktion sei.

Auch W. Wundt bezieht die religiöse Sphäre hinein in den Bereich seiner universalen philosophischen Studien. Und zwar interessieren ihn zwei Fragen: Der Ursprung der Religion und ihre Eingliederung in eine allgemine Weltanschauung oder kürzer: Entstehung und Recht der Religion. Er hält die Religion für ein Produkt, das nicht der Einzelseele, sondern dem Gesamtgeiste entstamme, dem daher nur völkerpsychologisch beizukommen sei. Der Mythos sei ihre Quelle. Furchtmotive schaffen den Dämonen- und Zauberglauben, dem sich Seelenglauben und Fetischismus einen. Es folgen Totemismus und Manismus und weiterhin der Heldenkult. Als Resultate aus Dämonenglaube, Seelenglaube und Heldenverehrung entsteht der Götterglaube und mit ihm erst die eigentliche Religion. Diese entwickelt sich zur Humanität in den großen Weltreligionen

des Christentums und Buddhismus, die beide einen überpersönlichen, überweltlichen, unvorstellbaren Gott anerkennen. Da die Religion aber einen persönlichen Gott haben will, so wurden hier die Stifter Christus und Buddha zu Göttern. Der weitere Fortschritt der Kultur wird nach Wundt mit der Differenzierung des Geistes auch eine solche der Religionen bringen, so daß eine zukünftige Einheit der Religion ein nichtiger Traum ist. Auch in den höheren Religionen lebten die unteren Stufen noch fort. Obschon eine Metaphysik, wie Wundt lehrt, unbedingt anzustreben ist, und er selbst eine solche in voluntaristischem Sinne ausgearbeitet hat, so bleibt ihm doch jede Gotteserkenntnis mit dem Charakter eines bloßen Postulates behaftet.

Hier sei nun, meint Kesseler, in sehr verdienstvoller Weise die Bedeutsamkeit des religiösen Phänomens innerhalb der menschlichen Kulturgeschichte voll und ganz anerkannt. Freilich drohe bei Wundt auch wieder eine idealistische Verflüchtigung und Auflösung der Religion, wenn erklärt werde, die Philosophie habe den Zweck, alle Wissensgebiete in einer höheren Synthese zu einen. Ferner ließen sich gegen Wundts genetische Ableitung der Religion gewisse Bedenken erheben. Neben dem Furchtmotiv seien auch noch andere an der Entstehung der Religion beteiligt. Zudem könne die Religion nicht plötzlich durch synthetische Funktion unserer Seele aus niedrigen Phänomenen entstehen. Auch in diesen müsse bereits irgendwie der religiöse Charakter gefunden werden. Weiterhin sei die Religion vornehmlich ein Erlebnis der Individualseele, und daher müsse ihr Verständnis von dorther genommen werden. Erst die Kenntnis unseres individuellen religiösen Lebens befähige zu einer völkerpsychologischen Betrachtung, und eine Erfassung der primitiven Zeit gelinge eher von der Höhe der Gegenwart aus als ein Verstehen letzterer von den niedrigsten Anfängen her. Weil Wundt von unten nach oben schritt, sei es auch begreiflich, daß ihm eine gerechte Würdigung des Christentums unmöglich werde. Die Religionsphilosophie müsse als ihr Ziel stets im Auge behalten, auf eine methodisch zulässige Weise das religionspsychologische und religionsgeschichtliche Material festzustellen, um dann in fortgesetzter, kritisch revidierter Intuition die religiöse Gesetzmäßigkeit in Form eines Apriori festzustellen und sein Verhältnis zu den übrigen Aprioris unseres Geistes zu bestimmen.

Für letztere Aufgabe der Religionsphilosophie sieht Kesseler als besonders bedeutungsvoll den Entwurf von R. Eucken an. Zwei Probleme stehen hier im Vordergrund: tatsächliches Vorhandensein einer übersinnlichen Welt und ihr wirksames Eingreifen in unsere empirische. Euckens Methode ist empirisch-spekulativ. Eine Analyse der Kultur zeigt ihm den ständigen Durchbruch eines höheren Geisteslebens inmitten des rein tatsächlichen Naturlebens. Dieses Geistesleben umfaßt gleicherweise rationale und irrationale Momente, deutet also auf einen Nus, nicht einen Logos als letzten metaphysischen Weltgrund hin. Dieser kann freilich auch nur durch eine axiomatische Entscheidung gefunden werden. Letztere begründet die allgemeine Religion, d. h. den Glauben an die allmähliche überwindung der Natur durch die Welt des Geistes. Mit dieser allgemeinen Form der Religion begnügt sich indes das religiöse Bedürfnis nicht. Es verlangt ein persönliches Verhältnis mit der Gottheit, das weniger wie die allgemeine Religion in der Kulturarbeit, als vielmehr in der Verinnerlichung und Vergeistigung unseres eigenen Wesens zur Aus-

wirkung kommt. In vollkommenster und absolut gültiger Form liegt die charakteristische Religion in der Gestalt des Christentums vor. Hier erscheint Gott als das persönliche, in fortwährender Aktivität sich mehr und mehr verwirklichende Geistesleben. Drei Fragen stehen vornehmlich zur Diskussion: Gott, Erlösung und Unsterblichkeit. Vom Dasein des persönlichen Gottes kann uns nur eine innere intuitive Entscheidung überzeugen. Erlösung ist einzig möglich dadurch, daß das weltüberlegene metaphysische Geistesleben fortschreitend ungehemmtere Aufnahme und Verwirklichung in uns findet. Kein Erlösungstod und keine dingliche Gnadenvermittlung kann vikariierend eintreten. Indem aber jene Geisteswelt in uns Gestalt gewinnt, enthüllt sich in unserem Wesen etwas überzeitliches, Ewiges. Hier zeigt sich unser tiefster eigentlicher Wesenskern, der damit auch der Vergänglichkeit entrückt erscheint. Durch diese Einstellung in die Weltgeschehnisse dokumentiert das Christentum nach Eucken seine überlegenheit über alle anderen Religionen und Welt- und Lebensdeutungen. Weder Intellektualismus noch Voluntarismus, weder Individualismus noch Ästheticismus noch Sozialismus, nicht Naturalismus und nicht Idealismus, nicht Monismus und nicht Dualismus, nicht Optimismus und nicht Pessimismus vermöchten allen Forderungen so zu genügen wie diese, den Dualismus in einem Monismus überwindende noologische Religionsbetrachtung.

Kesseler steht nicht an, die Religionsphilosophie Euckens neben der von Tröltsch für die annehmbarste zu halten. Er meint, Eucken vermeide die Klippen der vorbesprochenen Theoretiker, und der spekulative Theologe könne ihm ziemlich folgen, abgesehen von seiner Einschätzung der Person Christi. Diese komme doch grundsätzlich in ihrer Bewertung zu kurz. Denn nur an Christus werde man des Gottesgeistes gewiß, der allmählich sein heiliges Reich in allen Menschen begründen werde. Und nur an Christus vermöge doch auch selbst Eucken einzig und allein das Wesen des Christentums und seine Gewißheit zu erfassen. Christus sei freilich nur Mensch, aber dennoch die vorbildliche Darstellung der Gottesherrschaft im Menschen. Weil er als Mensch zur Geschichte gehöre, lasse er sich nicht so verabsolutieren, daß man kategorisch von einer Absolutheit des Christentums reden könnte. Christus stelle die höchste bisher erreichte Stufe dar, und es bliebe zu hoffen, daß sie grundwesentlich nicht mehr zu überbieten sei. Mehr jedoch könne man darüber nicht sagen.

Die bisher gegebenen kritischen Äußerungen und Abwägungen Kesselers ließen bereits deutlich den Weg erkennen, auf dem er selbst das religiöse Erkenntnisproblem hofft einer Lösung entgegenführen zu können. Was er Positives dazu zu sagen hat, soll nunmehr zur Darstellung kommen. Seine Methode ist etwa an Kant, Schleiermacher und Eucken orientiert. Von ersterem übernimmt er den kritischen Geist und den empirischen Ausgangspunkt. Mit Schleiermacher wird dieser im Seelenleben gesucht, von wo aus der Weg zur metaphysischen Endstation, dem religiösen Apriori, weitergeführt werden soll. Letzteres ist mit Eucken noologisch zu bestimmen als die Herrschaft eines übersinnlichen Geistes in uns und wird mit Schleiermacher hinter allen Seelenfähigkeiten in dem Abhängigkeitsgefühl unseres Wesens vom All gefunden. Nach Festlegung der Methode sucht Kesseler die erkenntnistheoretische Sicherstellung der Religion und ihres vornehmsten Subjektes, der Gottheit, zu gewinnen, um

dann Wesen und Wert des Christentums zu bestimmen. Eine kritisch-intuitive, stets fortgesetzte Analyse der Kultur zeigt den allmählichen Sieg eines transmundanen Geistes über die bloßen Gegebenheiten. Seine objektive Existenz wird damit zur Gewißheit, wenn auch seine nähere Erfassung unter vielen, mühseligen, irrenden Versuchen nur nach und nach annäherungsweise gelingen kann. Das Christentum bringt uns in Jesu diesen göttlichen Geist unmittelbar zur Anschauung. Daß dies so ist, und daß infolgedessen das Christentum die zur Zeit höchste religiöse Form darstellt, ergibt sich gleichfalls intuitiv durch Prüfung und Abwägung aller bisher uns zugänglichen religiösen Erscheinungen und Werte. Daß damit aber eine letzte absolute Stufe erreicht sei, läßt sich wissenschaftlich nicht entscheiden. Denn alles Historische ist dem Wechsel und Flusse unterworfen, obwohl es höchst wahrscheinlich ist, daß, wenn auch in der Form, so doch dem Wesen nach keine Erhöhung über das Christentum hinaus zu erhoffen ist.

Kesseler knüpft also wieder an die idealistische Tradition an, spinnt den bei Biedermann und Pfleiderer abgerissenen Faden weiter, jedoch nicht ohne ihn auf Grund der psychologischen, historischen und spekulativen Fortschritte hin zu transformieren.

Zwei Ziele sind es gleichfalls bei Kesseler in seinen negativen und positiven Darlegungen, die auch von der katholischen Apologetik freudig begrüßt werden: Die wissenschaftliche Rechtfertigung der Religion als eines eigenen Gebildes, und der spekulative Erweis von der objektiven Existenz ihres metaphysischen Objekts, der Gottheit. Mit beiden wird entschlossen an den materialen und z. T. auch an den formalen Kantianismus die Absage vollzogen. Auch die irrationalen oder besser superrationalen Gesichtspunkte im Gottesbegriff wie im Glaubensakt anerkennt die katholische Religionsphilosophie vollauf. Nur würde sie in der Eruierung der objektiven Gültigkeit der Religion den rationalen Beweischarakter einer wissenschaftlichen Durchforschung der Tatsachen entschieden mehr betonen, sowie auch die menschliche Geschöpflichkeit dem transzendenten Gott gegenüber, so daß die Ablehnung eines definitiven Monismus, der bei Eucken droht, klarer zu Tage tritt. Größer sind die Differenzen bei Bestimmung des Christentums und der in Christo uns gegebenen Offenbarung. Auch für den Katholiken ist in Christo Gottes Wesen zur Anschauung geworden, doch so, daß er dessen ontologische Gottheit auf Grund seiner inneren und äußeren Lebensfunktionen annimmt. Daraus ergibt sich ihm dann von selbst die Absolutheit und Unüberbietbarkeit der christlichen Religion. Mit der Geschichte scheint ihm das ebensowenig einen Widerspruch zu bilden, wie die ewig gültigen Denkgesetze mit den vergänglichen Dingen, die ihnen unterworfen sind.

Zum Glauben bedürfen wir der übernatürlichen Gnade. Kein Wissen allein kann ihn vermitteln. Dennoch verlangt es die Einheit unseres Geisteslebens, daß wir nie rastend stets die Grenzen auch unseres religiösen Erkennens erweitern. Und hier ist der Boden, wo alle sich zu gemeinsamer Arbeit zusammenfinden müssen, die guten Willens sind.

Gymnasialdirektor Dr. Josef Pohl. †

Ein katholischer Gelehrter und sein Lebenswerk.

Von Prof. N. Scheid S. J., Trier.

„Am 8. März 1922 ist in Bonn der Königl. Gymnasialdirektor a. D. Dr. phil. Joseph Pohl an Altersschwäche verschieden. Er war geboren am 9. April 1835 zu Billig bei Euskirchen . . . Er leitete das Progymnasium in Linz und die Gymnasien in Münstereifel und Kempen (Rh.). Im Herbst 1901 trat er in den Ruhestand, in dem er seine in Kempen begonnenen Thomasstudien fortsetzte und drei Monate vor seinem Tode die Herausgabe der gesamten Werke des Thomas a Kempis vollendete. Er entschlief, wiederholt gestärkt durch den Empfang der hl. Sakramente, in frommem Vertrauen auf Gott. Betet für ihn, liebe Mitchristen!"

Diese kurz gedrängte Todesanzeige hat auf besonderen Wunsch die Gemahlin des Dahingeschiedenen in einem Briefe zu dem treuesten Lebensbilde ihres geliebten Lebensgefährten ergänzt. „Als ich im Jahre 1874 dem teueren Verstorbenen meine Hand zum ehelichen Bunde reichte, hatte er jahrelang seine Studien nach Quellen und Inschriftenmaterial über lateinische Orthographie betrieben mit solch einem Eifer, daß er nur eine um die andere Nacht schlief. Das Material liegt unverwertet in seinem Nachlasse. Dann fesselten ihn die alten Stadt- und Kirchenbücher, Hexenprozesse usw., und als er im Jahre 1884 als Direktor nach Münstereifel kam, die Heimatkunde. Dort hatte er durch die Folgen des Kulturkampfes einen schweren Standpunkt. Sich offen zum Zentrum bekennend, wurden ihm große Schwierigkeiten, besonders von seinen Vorgesetzten, gemacht, denen er absolut unbequem war. — Als Vorgesetzter genannter Anstalten wirkte er durch sein Beispiel; er beteiligte sich wohl regelmäßig am Gottesdienst, der österlichen und gemeinschaftlichen Kommunionen und der Fronleichnamsprozession, ohne einen Druck auf seine Schüler auszuüben. — Der Grundzug seines Wesens war: er war ohne jede Menschenfurcht, er ging unbekümmert seinen Weg, sein Gewissen war seine Richtschnur, jede Lüge war ihm fremd. Er beurteilte seine Schüler vielleicht zu sehr nach sich, war streng gegen sie, wie gegen sich selbst, aber achten mußten ihn alle. Er war ein ausgezeichneter Lehrer, unterrichtete fesselnd, konnte sich aber vielleicht nicht gut in den Gedankengang und die Schaffensmöglichkeit schwach begabter Schüler hineinfinden. ‚Wir wollen einmal die Linzer fragen', hieß es wohl an den Vollanstalten, wenn andere dort etwas nicht wußten; später sagte man in Münster von den Kempenern dasselbe. Die guten und tüchtigen Schüler sind bis heute seine treuen Anhänger geblieben, während dagegen die schlimmen und faulen seine Strenge hinausschrien. — Nach Kempen versetzt, begann er sich mit der Thomas-Frage zu beschäftigen. Seine Mutter, eine kluge, brave, streng religiöse Frau, aus einfachen, aber guten bäuerlichen Verhältnissen stammend, las an Sonntagen gerne in der ‚Nachfolge Christi'; sie kannte das Buch zum Teil auswendig. Sie sagte öfter zu ihrem Sohne: ‚Sagt dies Thomas nicht schön?' Er wuchs also damit auf, und da er seine Mutter hoch verehrte, so blieb ihm dies alles im Gedächtnis. — Es war keine kleine Aufgabe, die er sich stellte. Viele haben ihm dazu helfen müssen. Gelehrte aus allen Ländern mit Zuhilfenahme unendlich vieler Handschriften, Reisen an auswärtige Bibliotheken und zuletzt seine Schüler, die ihm manche freie Stunden zum Kollationieren opferten. Dafür lud er sie dann einmal ein und machte ihnen einen frohen Abend. Nach seinem Abschiede mit 65 Jahren zogen wir nach Bonn, und hier war er wohl der eifrigste Besucher der Bibliothek, bei allen Professoren bekannt, die ihm liebenswürdig in jeder Weise behilflich waren. So hat er seine Ruhezeit eifrig benutzt, bis sich endlich mit 82 Jahren seine Schaffensmöglichkeit allmählich verminderte und er jahrelang an einem Bande arbeitete, der als der siebente endlich vollendet war. Der achte, der über die Schriften und das Leben des hl. Thomas handelt, hat er noch in diesem Winter begonnen; mein Sohn, Professor in Tübingen, der mit 19 Jahren einen Band übersetzte, hat mir versprochen, ihn zu vollenden.

„Was unsere Familie berifft, so ist unsere älteste Tochter die Stütze der Familie geblieben; die zweite ist geprüfte Krankenschwester. Dann folgen zwei Ordensschwestern U. L. F., diesen drei Söhne, von denen der älteste Leiter einer Fabrik in Schweden, der zweite Universitätsprofessor in Tübingen, der dritte mathem. Studienrat in Bonn ist. Darnach ist wieder eine Tochter Ordensschwester v. A. K. J., und der Jüngste fiel als Student der Kunstgeschichte in Flandern als Fliegerleutnant; ein Töchterchen starb im Alter von sechs Monaten. Bei seinen Söhnen wirkte der Vater hauptsächlich durch sein Beispiel, und diese sind heute wie er: sich offen zum Katholizismus bekennend, tüchtige fleißige Männer mit einem strengen Gerechtigkeitsgefühl und sich brave Kinder erziehend. Wie oft sagte mein Mann zu mir: ‚Wie sehr müssen wir Gott danken, daß wir so brave Kinder haben, die dazu alle nützliche Glieder der menschlichen Gesellschaft geworden sind.' Noch eins! Er war bekannt wegen seiner Toleranz; sogar die Juden wählten ihn zum Schulinspektor in Linz, und als einmal einem dieser Herren gesagt wurde: ‚Sie haben aber einen echt Schwarzen als Inspektor', antwortete dieser: ‚Ich wollte, wir hätten immer einen solchen Schwarzen.' Er war auch eine gesellige Natur, und unter seinen Bekannten waren viele überzeugungstreue Protestanten. Bis zum Tode verließ ihn sein Humor nicht; er hatte bis zuletzt ein großes Interesse für Witze, mit denen er seine Bekannten gerne unterhielt. — Sein Tod war der eines Gerechten. Es war ein langsames Sterben; alle Organe versagten allmählich — er war aufgebraucht, nicht krank, wie sein Hausarzt sagte. Ohne alle Klage ertrug er alle Beschwerden seines Alters, mit Vertrauen auf Gott, uns alle segnend und die Hand reichend, das Sterbekreuz küssend verschied er, nachdem er wiederholt seinen Heiland empfangen hatte. Unser jüngstes Ordensschwesterchen, die anwesend war, sagte, sie habe noch nie eine Ordensfrau schöner sterben sehen."

Diese zwar enge, aber getreue Zeichnung gibt das wahre Lebensbild nicht nur eines edlen Mannes, sondern auch eines still bescheidenen Gelehrten. Und sein Lebenswerk? — Das „Corpus Thomaeum, Opus grande" in acht Bänden. Schon die Vorarbeiten dazu, die in einer Abhandlung zum Schulprogramm des Gymnasiums zu Kempen — „über ein in Deutschland verschollenes Werk des Thomas von Kempen" — (1895) zum Teil niedergelegt sind, verraten „riesenhafte Arbeit" eines Gelehrten. Die Veröffentlichung des Werkes selbst als 5. Band der ganzen Sammlung — orationes et meditationes de vita Christi — erfolgte erst 1902 und gibt einen Einblick in „die musterhafte Akribie und Zuverlässigkeit der Pohlschen Arbeitsweise". Wer nicht selbst einmal eine ähnliche Arbeit versucht hat, findet vielleicht die hochgestimmt lobenden Anerkennungen, womit die einzelnen Bände aufgenommen wurden, etwas schmeichelhaft übertrieben. In Wirklichkeit muß ein Gesamtüberblick über das ganze große Werk den Dank und die Bewunderung dem unermüdlichen Meister der überaus wichtigen Leistung gegenüber noch höher erheben.

Der „Literarische Handweiser" (1905 Nr. 15/16 S. 598) scheint das richtigste Wort allseitiger Würdigung getroffen zu haben, wie es mehr oder weniger in all den bekannten katholischen Zeitschriften widerklingt. „Die kritische Ausgabe, die Pohl von den Werken des Thomas von Kempen veranstaltet, kann geradezu eine editio princeps genannt werden; wer einigermaßen die Sorglosigkeit, Willkür, Kritiklosigkeit der meisten früheren Ausgaben kennt, wird mir beistimmen. Die deutsche Gelehrsamkeit und Gründlichkeit, der deutsche Scharfsinn feiert hier den höchsten Triumph. Wie mir in den bisher erschienenen Bänden der Ausgabe k e i n Druckfehler aufgestoßen ist, so ist auch die Art der kritischen Behandlung eine so durch und durch scharfe, den strengsten Regeln philologischer Kritik entsprechende, daß diese Leistung deutscher Editionskunst einfach als t a d e l l o s bezeichnet werden kann. Pohl begnügt sich nicht damit, Varianten der Codices zu notieren — er prüft auch die Berechtigung der einzelnen Lesarten, soweit es möglich ist, spürt den sprachlichen Besonderheiten des mittelalterlichen Lateins, soweit es für die Kritik von Einfluß ist, nach, und zwar an der

Hand des ausgedehntesten philologischen Rüstzeugs. In dem Urwald der aszetischen Traktate des ausgehenden Mittelalters ist er ein ebenso wohl orientierter Pfadfinder, wie er den genauesten Bescheid weiß in der philologischen Literatur."

Auf diesen Ton sind mehr oder weniger alle Besprechungen der verschiedenen Bände gestimmt, und überall kehrt derselbe Wunsch wieder, den ein aufrichtiger Bewunderer seiner Beurteilung anfügt: „Das Ganze ist eine Musterleistung der höheren wie niederen Kritik. Der ehrwürdige Mönch des Agnetenberges hätte keinen berufeneren sospitator seiner Werke finden können. Wir schließen mit dem Wunsche, daß Lust und Liebe, Rüstigkeit und Kraft sich noch auf lange hinaus in dem Herausgeber vereinigen mögen zum Heile der Thomasforschung!"

Der treue Wunsch hat sich für die vollständige Herausgabe der sieben Bände glücklicherweise erfüllt. Ein noch in Aussicht gestellter achter Band über Thomas' Leben und Werke als krönender Abschluß des opus grande durfte der hochbetagte Dahingeschiedene getrost seinem Sohne überlassen. Pohl „iunior", wie er bei der Würdigung genannt wird, hatte sich ja schon an dem Werke des Vaters rühmlichst beteiligt durch die Übersetzung der Orationes et meditationes de vita Christi; die Einleitung dazu hatte der Vater, der Pohl „senior", geschrieben. „Die Übertragung", so wird anerkannt, „ist mit Recht eine freie und sucht dem deutschen Sprachgeist gerecht zu werden, ohne den intimen Reiz des Originals mit seiner Naivität und Herzlichkeit zu verwischen. Das ist in hohem Grade gelungen." — Daß der damals erst 19jährige Übersetzer — es war 1905 — jetzt als gelehrter Professor den vom Vater bereits begonnenen Schlußband, seinem der Mutter gegebenen Worte entsprechend, im Geiste des Corpus Thomaeum möglichst bald liefert, wird wohl die allgemeine Erwartung sein. Dafür hat sich schon eine Bitte bezw. ein Wunsch geäußert, „die Arbeit möchte deutsch, nicht lateinisch abgefaßt werden, da sonst Gefahr bestehe, daß sie nur von Fachgelehrten gelesen werde". Der Wunsch mit seiner Begründung mag berechtigt erscheinen; doch wird wohl der alte „Meister" seinen Plan am besten überdacht haben, und wie er den Band begonnen hat, wird er auch am zweckentsprechendsten vollendet werden. Dann steht das monumentum aere perennius.

□ □ □

Klatsch.

Eine Pastoral-Plauderei von Prälat P. Höveler, Köln.

Beim Worte Klatsch denkt man gewöhnlich an eine Handlung, die mit einem plötzlichen, weithin vernehmbaren Geräusch verbunden ist. Fällt einem ein dickes Buch auf die Erde, so hört man einen Klatsch, eine weithin schallende Ohrfeige nennt man einen Klatsch, der Fuhrmann klatscht mit der Peitsche.

Man nennt aber auch im Volksmunde einen Klatsch, wenn man etwas Reines besudelt, z. B. den Tintenflecken auf einem reinen Briefbogen.

Ob eigentlich das Wort Klatsch mit Kladde zusammenhängt, ein Heft, in dem man alles einträgt, ehe man es mit der letzten Überlegung in Reinschrift bringt, weiß ich nicht. Genug, was wir im gewöhnlichen Leben als Klatsch bezeichnen, hat mit all dem Genannten etwas Ähnlichkeit.

Der Klatsch als Schwätzerei tritt plötzlich auf, macht Geräusch, Sensation, bringt oft genug Schmutz in die sonst reine Unterhaltung, weil er die Fehler des Nächsten vorbringt und er hat eine Kladde unter dem Arm, worin alles Mögliche steht und woraus alles Mögliche ausgekramt wird, ohne daß es ordentlich überlegt und gesichtet ist. Es gibt nun in diesem Reiche des Klatsches verschiedene Arten. Kardinal Manning hat sie in seinem Büchlein „Erholungsstunden" in einer hübschen Plauderei geschildert, der wir auszüglich das Folgende entnehmen.

Da ist zunächst der harmlose Schwätzer. Er hat ein gutes Herz,

aber einen leeren Kopf. Er zwitschert uns immerfort, aber in gutmütiger, zerstreuter Weise vor, was er von seinen Nebenmenschen weiß. Mit großen wissenschaftlichen, politischen oder religiösen Fragen hat er nichts zu tun, er hält sich in seinem Gerede stets an einzelne Personen: was irgend jemand getan hat, tun wird, oder was irgend ein anderer gesagt hat, sagt usw. Dabei liegt solchen Schwätzereien jede Bosheit und Arglist fern. Es fehlt ihnen an genügendem Urteils- und Unterscheidungsvermögen; sie erkennen nicht, was glaub- oder unglaubwürdig, wahrscheinlich oder möglich ist. Nichts kommt ihnen ungelegen. Schwätzen müssen sie auf jeden Fall, es ist ihnen zur zweiten Natur geworden.

Diesem zunächst steht der gedankenlose Schwätzer, der jedem erzählt, was er eben gehört hat, ohne weiter zu überlegen, ob Zeit und Ort dazu angetan sind, und ob er an den rechten oder unrechten Mann geraten ist. Was irgend einer ihm sagt, sagt er wieder einem jeden, meistens gerade denen, die es am wenigsten hören sollten. Dieser gedankenlose Schwätzer ist in der Gesellschaft wirklich ein Schreckenskind; er überschüttet die Leute mit Petroleum und lebt dabei des guten Glaubens, es sei harmlos wie Wasser.

Zu den Genannten gesellt sich drittens der Schwätzer von Profession. Er kennt jedermann; besonders intim ist er mit den Leuten, von denen du eben sprichst, er sah sie noch gestern. Alle sind seine Freunde, sagen ihm alles, fragen ihn um Rat und tun nichts ohne ihn. Auch diese Schwätzer sind nicht böswillig. Sie haben zuviel Wohlgefallen an sich selbst, um übelwollend sein zu können. Sie sind, vielleicht, ohne es zu wollen, Ursache eines Streites, aber dann auch gleich bereit, alles wieder in Ordnung zu bringen. Es sind die harmlosen Großtuer, die aus Eitelkeit schwätzen.

Das Reich der Schwätzer hat aber auch Kreise, die nicht so unschädlich sind, wie die bisher genannten. Da begegnen wir zuerst den boshaften Schwätzern. Sie sind den Bösewichtern vergleichbar, die den Leuten Vitriol auf die Kleider gießen. Diese Sorte von Menschen hat ihre Ohren stets weit offen, um alles Böse, das in der Welt geschieht, aufzufangen, sei es wahr oder unwahr. Man kann sagen, ihre Ohren sind ausgespannt wie die Netze der Spinne, nichts entgeht ihnen. Kaum ist man zehn Minuten mit ihnen in demselben Zimmer, so weiß man, wo jedermanns Rock ein Loch und wo jede Frau einen wunden Fleck in ihrem Charakter hat. So wie ein Schwamm Wasser auffaugt, so saugen diese boshaften Schwätzer alles schlechte Gerede in sich auf. Zudem haben sie in ihrem Gehirn ein Laboratorium und eine chemische Säure, mit deren Hilfe sie alles, was bösartig ist, sofort ergreifen und zu jedem Gebrauche präparieren.

Schließlich kommen wir zum lügenhaften Schwätzer. Wir nennen ihn zuletzt, nicht, als ob er notwendigerweise der schlimmste wäre, sondern, weil er das meiste Unheil anrichtet, mit oder gegen seinen Willen. Denn er lügt durchaus nicht immer absichtlich, ist er sich doch manchmal gar nicht bewußt, daß er lügt. Er hat weite Ohren, eine juckende Zunge und einen wirren Kopf. Er weiß nie sicher, was er eigentlich gehört hat und ist nie genau im Wiedererzählen. Es gibt so Phantasielügner, die sich gar nicht bewußt sind, daß sie erfinden, verdrehen, aufbauschen und den Worten und Handlungen anderer Menschen ihre eigenen Ansichten und Meinungen unterschieben.

Hüte deine Zunge wohl,
Bald ist ein böses Wort gesagt,
O Gott, es war nicht bös gemeint.
Der andere aber geht und klagt.

Wie wird man nun wohl auf die einfachste und natürlichste Weise vom Klatsch geheilt? Wenn man einmal dahinter gekommen ist, wie man selber verklatscht worden ist, und wie da alles so verdreht und verfälscht worden, daß man vor Schrecken ganz blaß wurde, daß solche Photographien von uns unter die Leute gebracht werden.

Ueber die zentrale Stellung des Opfers im Neuen Bunde.

Von Emil Springer, Theologieprofessor, Sarajevo.

Bei den heidnischen Völkern stand das Opfer im Mittelpunkt der Religion. Es mag das von der Urreligion herkommen oder aus der Natur der Sache oder von beiden. Ganz besonders war beim auserwählten Volke das ganze religiöse Leben hingerichtet auf das Opfer und die Opferstätte. Mit dem Fall der alttestamentlichen Opfer und dem alttestamentlichen Priestertum war daher der Fall der ganzen mosaischen Ordnung gegeben, welchen Gedanken der Apostel Hebr. 7, 12 so ausdrückt: „Wenn das Priestertum gewechselt wird, so muß notwendig auch ein Wechsel des Gesetzes eintreten." Da der ganze Alte Bund vorbildlich war, ist von vornherein anzunehmen, daß auch die Vorherrschaft des Opfers in demselben die zentrale Stellung des neutestamentlichen Opfers im Neuen Bunde andeute. Der Apostel legt den Gedanken nahe, wenn er für den Alten und Neuen Bund Opfer und Opfer, Priestertum und Priestertum gegenüberstellt. Es ist lehrreich und eine dankbare Aufgabe, über diese hervorragende Stellung des Opfers im Neuen Bunde genauer nachzuforschen. Wir wollen unser Augenmerk zunächst auf die Zentralstellung der Opferidee, dann auf die Zentralstellung des Opfers selbst im Leben Christi, der Kirche und der einzelnen richten.

I. Die Zentralstellung der Opferidee.

Die Idee, welche dem Opfer zugrunde liegt, ist Hingebung seiner selbst an Gott. Wenn man äußere Dinge, Tiere, Feldfrüchte, Wein, Weihrauch zum Opfer darbrachte, so waren das nur Sinnbilder für die Aufopferung seiner selbst. Gott will ja nicht dergleichen äußere Dinge: er will den mit freiem Willen begabten Menschen; der soll sich in freier Selbstbestimmung Gott hingeben. Diese Selbsthingabe an Gott nimmt nun aber im religiös-sittlichen Leben des Menschen eine hervorragende und beherrschende Stellung ein.

1. Wie der Weg vom Ziele die Richtung erhält, so wird das religiössittliche Leben bestimmt von seinem Ziele, von seinem Endziele, das da der Himmel ist, und von seinem nächsten Ziele, welches ist Lob und Dienst Gottes auf Erden. Es hat sich ganz auf Gott, auf sein Lob und seinen Dienst hinzurichten, hinzuordnen, einzustellen. Nicht, als wenn diese Hinordnung immer ausdrücklich zu geschehen hätte; es wäre ja unmöglich, bei jedem Akte in unserem Tun und Lassen zu denken: Gott zur Ehre! Es genügt für gewöhnlich, daß diese Hinordnung, diese Absicht nur einschlußweise vorhanden sei, wie ja auch der Wanderer, obwohl er immer dem Ziele zustrebt, doch nicht immer und besonders nicht bei jedem Schritte an dasselbe denkt. Ausdrücklich oder irgendwie einschlußweise sollten nun aber alle unsere freien Akte auf das Lob Gottes hingerichtet sein, weil wir mit allem, was wir sind und haben, zu diesem und zu keinem anderen Zwecke von Gott erschaffen worden sind und jeden Augenblick im Dasein erhalten werden. Derart aber sein ganzes Leben und all seine Kräfte auf die Verherrlichung Gottes und Erfüllung seines Willens hinordnen, heißt doch, sich Gott ganz und gar hingeben. Und so muß demnach das ganze innere Leben von der Idee vollständiger Hingabe an Gott, also von der Opferidee, beherrscht und bestimmt werden wie der Weg von seinem Ziele.

2. Was den Menschen und sein ganzes Leben zu diesem Ziele

hinbewegen muß und es allein kann, ist die Liebe, die Liebe zu Gott. Sie ist die Zentraltriebkraft im Werke wahrhaft religiös-sittlichen Lebens. Gott und seinetwegen den Nächsten zu lieben ist darum das größte Gebot und daran hängen das ganze Gesetz und die Propheten (Matth. 22, 40). Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes (Röm. 13, 10), das Band der Vollkommenheit (Kol. 3, 14); ohne sie ist auch die glänzendste Tugend leerer Prunk (I. Kor. 13). Ohne sie bleiben auch Glaube und Hoffnung tot, weil sie nicht Leben wecken können, wie auch Licht in großer Winterkälte nicht Leben wirken kann. Die übernatürlich *sittlichen* Tugenden können aber ohne sie gar nicht sein. Wenn sie nicht im Herzen waltet und schaltet, handelt man auch bei äußeren Tugendakten aus sündhafter Neigung, wie wenn man aus Ehrsucht und Stolz gerecht, freigebig, fleißig ist, oder man handelt aus nur rein natürlich guten Beweggründen (wie wenn jemand aus Mitleid Almosen gibt) oder doch nicht verdienstlich; das ist dann nicht wahres Lob Gottes und hat keinen Ewigkeitswert. Thront sie aber als Königin der Tugenden im Herzen, so richtet sie das innere Leben, und zwar wahrscheinlich in allen freien Akten, die nicht sündhaft sind, hin auf Gott, nach dem sie verlangt. Alles, was verdienstlich ist, was Ewigkeitswert hat, ist in ihrer Kraft getan. Auch wenn dann jemand zunächst aus Hoffnung handelt, um den Himmel zu verdienen, steht sie dahinter, die vorher alles, auch die Hoffnung selbst, aufs höchste Gut *als* höchstes Gut hingerichtet hat. So ist das religiös-sittliche, das Glaubensleben Liebesleben, Leben in und aus Liebe zu Gott. Liebe verlangt aber nach Vereinigung und Hingabe seiner selbst, *ist* sozusagen Hingabe seiner selbst. Freundesliebe ist Hingabe an den Freund, Vaterlandsliebe Hingabe ans Vaterland, Gattenliebe Hingabe an den Gatten und somit Gottesliebe Hingabe an Gott, vollständige Hingabe an ihn, da er das höchste Gut ist, auf das alles hinweist, zu dem alles hinstrebt und dem nichts entzogen werden darf. Die Liebe spricht, wie es in den Exerzitien des hl. Ignatius bei der Betrachtung von der Liebe heißt: „Nimm hin, o Herr, und empfange alle meine Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und allen meinen Willen, alles, was ich habe und besitze. Du hast mir dies alles gegeben. Dir, o Herr, stelle ich es zurück. Alles ist dein. Verfüge darüber ganz nach deinem Willen. Gib mir deine Liebe und Gnade, denn diese ist mir genug." Wenn nun aber die Liebe zu Gott derart mit Selbsthingabe an ihn, also mit der Opferidee, der Opfergesinnung, zusammenfällt, dann muß wie die Liebe so auch die Opferidee und Opfergesinnung unser Innenleben bewegen, beherrschen und durchdringen.

3. Das religiöse Leben ist, solange wir auf Erden weilen, in hervorstechender Weise Kampf gegen die Sünde, gegen Tod- und läßliche Sünde. Sündigen heißt nun aber, sich Gott entziehen und dem eigenen Ich oder einem anderen Geschöpfe hingeben. In der Todsünde gibt man sich *ganz* einem Geschöpfe hin, in der läßlichen Sünde gibt man sich nicht ganz, aber doch manches von dem Seinigen. Der Kampf gegen die Sünde wird geführt, indem man sich Gott hingibt und den Geschöpfen versagt, was sie nehmen möchten und was doch Gottes sein und bleiben muß. Je mehr man sich so Gott hingibt, desto mehr ist die Sünde ausgeschlossen. So sehr also unser Leben Kampf gegen die Sünde ist, so sehr muß sich auch in ihm Hingabe an Gott, also Opferidee und Opfergesinnung ausprägen.

Man könnte hier noch andere Gesichtspunkte ins Auge fassen. Man könnte sagen: Das religiöse Leben bestehe in der Vereinigung mit Gott, diese aber sei Hingabe an ihn. Oder auch: Das religiöse Leben bestehe in der Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem göttlichen; solches Aufgehenlassen unseres eigenen Willens in den göttlichen sei Selbsthingabe an Gott. Es mögen jedoch die drei angegebenen Punkte genügen.

Die Opferidee und Opfergesinnung, die nach dem Gesagten unser Innenleben beherrschen müssen, verlangen nach Ausdruck, nach dem Opfer. Und wenn Opferidee und Opfergesinnung im religiösen Innenleben eine zentrale Stellung einnehmen, so wird dem Opfer in der Religion eine solche Stellung zukommen, besonders dann, wenn es nicht wie früher Darbringung einer äußeren Gabe, sondern Selbstdarbringung wäre, was, wie sich zeigen wird, im Neuen Bunde der Fall ist.

Was wir von der Vorherrschaft der Opferidee gesagt, gilt zunächst für das Leben des Menschen auf Erden. Aber manches hat Geltung auch fürs andere Leben. Auch dort haben wir Gott zu loben und zu lieben und werden es in vollkommenster Weise tun. Sind aber Lob und Liebe Gottes vollkommen, so ist es auch die Hingabe an ihn, so herrschen also in vollkommener Weise Opferidee und Opfergesinnung, freilich ohne jeden Beigeschmack von Leid und schmerzvoller Entsagung. Da dort zum Opfer selbst nicht mehr, wie hier auf Erden, ein sinnenfälliger Ausdruck notwendig ist, kann man die Selbsthingabe an sich Opfer [1]) nennen. Es wäre das sogar ein ganz vollkommenes Opfer, insofern es vollkommene Selbsthingabe ist.

Wie der Mensch, so hat auch jedes andere mit Vernunft begabte Geschöpf Gott zu loben und zu lieben, darum sich ihm hinzugeben und zu opfern, sowohl in statu viae als in statu termini, sei es ein reiner Geist, ein Engel, oder ein geistig-körperliches Wesen, wenn es deren außer dem Menschen noch gibt.[2]) Beim Engel ist dann auch in statu viae der Willensakt, mit dem er sich Gott hingibt, Opfer [3]), da sich bei ihm ein äußerer Ausdruck der Opferidee erübrigt. Selbst bei vernünftigen Wesen, die nicht zur Gnadenordnung erhoben, sondern im Zustande der Natur belassen worden wären, muß die Opferidee herrschen. Nur wäre bei ihnen die dahin drängende Liebe eine natürliche. Die Opferidee herrscht somit allgemein im Reiche des geschaffenen Geistes, soweit es nicht in Sünde und Verdammnis liegt.

II. Die Zentralstellung des Opfers im Leben Jesu.

Auch die menschliche Natur Christi war geschaffen, um Gott zu loben und zu lieben. Sie war insbesondere geschaffen, um Gott

---

[1]) Ob Opfer im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne, bleibt sich hier gleich. Es genügt, daß Kreuzesopfer und Meßopfer Opfer im eigentlichen Sinne sind.

[2]) Das Dasein solcher Wesen ist nicht unwahrscheinlich. Siehe z. B. Donat, Cosmologia thes. 26. Man macht manchmal dagegen geltend, es würden sich kaum anderswo all jene Bedingungen vereint finden, die zum organischen Leben notwendig sind. Aber da denkt man nur an das organische Leben, wie wir es auf Erden haben, dessen Grundlage Kohlenwasserstoff-Verbindungen sind. Wer will beweisen, daß es nicht auch eine andere Grundlage geben könnte, ja daß nicht ein ganz anderes geistig-körperliches Leben möglich wäre!

[3]) Auch hier kommt es nicht darauf an, ob das Opfer im eigentlichen Sinne ist oder nicht.

unendliches Lob darzubringen und ihm mit einer Liebe anzuhangen, wie sie nur die erhabene Seele des Gottmenschen haben konnte. Mit solch vollkommenem Lob und solch vollkommener Liebe Gottes war natürlich vollkommene Selbsthingabe an ihn, also vollkommene Opfergesinnung, verbunden. Die Liebe zu Gott löste bei ihm auch deshalb vollkommenste Opfergesinnung, vollkommenste Selbsthingabe an Gott aus, weil er als Erlöser genugtun wollte für all die Hingabe an die Geschöpfe und den Gottesraub [1]), die in der Sünde liegen.

Es blieb im Leben Jesu nicht bei der Opfergesinnung, es kam zur Opferhandlung, zum Opfer im Kreuzestod. Darin fand seine erhabene Opfergesinnung ihren erhabenen Ausdruck. Das Kreuz ist im Leben Jesu der hervorragendste und alles beherrschende Punkt. Er ist ja in dieser Ordnung der Erlöser; sein ganzes Leben ist das Leben unseres Erlösers und ist in allen seinen Teilen auf unsere Erlösung berechnet. Wir sind nun aber erlöst worden durch den Opfertod am Kreuze. Wir können freilich, wie wir früher einmal erwähnten, mit Fug und Recht sagen, Christus habe durch seinen Gehorsam zu Nazareth Kindern und Untergebenen die Gnade des Gehorsams verdient, durch sein Zurückbleiben im Tempel allen die Gnade, sich, wenn es Gottes Wille ist, mit Schmerz von seinen Lieben zu trennen, durch sein Fasten in der Wüste die Gnade, ein christliches Bußleben zu führen usw. Aber diese Tugendakte Jesu allein geben uns noch nicht die Gnade. Es gibt keine Gnade, die wir nicht zuletzt und ganz eigentlich durchs Kreuzesopfer hätten. Und zwar deshalb, weil das ganze Leben Jesu auf dieses Opfer hingerichtet ist, weil es, wenigstens so, wie es war [2]), im Plane Gottes gar nicht existiert ohne Verbindung mit diesem Opfer. Und in diesem Plan ist die Seele Christi aufs vollkommenste eingegangen. Er sprach bei seinem Eintritt in diese Welt: „Opfer und Gaben hast du nicht gewollt; einen Leib aber hast du mir bereitet. Siehe, ich komme deinen Willen zu tun.“ (Hebr. 10, 5, 7.) Das war sein Lebensprogramm: so machte er sein Leben zum Opferleben. Als Lamm Gottes hat er sein irdisches Dasein begonnen und weitergeführt, um es im blutigen Opfertod zu vollenden. Christi Außenleben erhält nun, mehr noch als das unsrige, seinen Sinn vom Innenleben, das ganz und gar Opferleben, in allen seinen Teilen, in seinem ganzen Verlauf hingerichtet war aufs Opfer am Kreuze. Wenn wir an die Liebesglut dieser erhabenen Seele denken und besonders, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß sie die Anschauung Gottes genoß, dann müssen wir sagen, daß Christus buchstäblich unverwandt auf seinen Opfertod hinblickte und sein ganzes Leben ununterbrochen darauf hinordnete, weil eben dort die Entscheidung im Kampfe mit Sünde und Hölle und alle Vollendung lag. Wir verstehen dann sehr leicht, daß er sich mit Macht nach seinem Leiden sehnte, daß es ihn drängte, mit seiner Bluttaufe getauft zu werden (Luk. 12, 50), daß er auf seinem letzten Gange nach Jerusalem, da sich sein Sehnen erfüllen sollte, zur Verwunderung der Apostel

[1]) Wir nennen hier die Sünde deshalb Gottesraub, weil sie Gott nimmt, was ihm gehört.

[2]) Die Annahme, daß der Sohn Gottes auch ohne Sündenfall Mensch geworden, und es dann zu keinem Sühnopfer gekommen wäre, soll nicht ausgeschlossen werden.

ihnen eilends voranschritt (Mc. 10, 32), daß er so sehnlich darnach verlangte, beim Passamahl sich als Opferlamm der Kirche zu übergeben. Dies alles sind aber nur Andeutungen über die Opfergesinnung des göttlichen Herzens. Dies Innenleben ist nicht weiter in der Offenbarung ausgedrückt, bleibt frommer Betrachtung überlassen und wird sich uns in seiner erhabenen Großartigkeit erst im anderen Leben enthüllen. Aus allem sind wir aber zum Schluß berechtigt, daß das ganze Leben Christi zum Opfer gehörte, wenn auch die eigentliche Opferhandlung erst im Tode lag.

Wie Christi Leben in der Zeit, so ist auch sein Leben in der Ewigkeit Opfer, da er ja nach dem Hebräerbriefe in den Himmel, ins Allerheiligste eingegangen, wie der Hohepriester des Alten Bundes am Versöhnungstage ins Allerheiligste des Tempels, d. h. um zu opfern, um sein Opfer, das er außerhalb des Allerheiligsten, hier auf Erden, dargebracht, fortzusetzen, um sein Blut, sich selbst, dem Vater darzubringen, sich als das im Feuer des Hl. Geistes wunderbar verklärte Opferlamm dem Vater in alle Ewigkeit darzustellen.

So setzt Christus im himmlischen Opfer sein irdisches Opfer fort. Es ist dies das Opfer der glorreichen Kirche, an dem sich alle, die in jene Kirche eintreten, opfernd und als Opfergabe beteiligen. Sie opfern Christus und sich in ihm, und das Feuer des Heiligen Geistes geht von Christus, dem Haupte, verklärend auf seine Glieder über.

Auch auf Erden setzt Christus sein Kreuzesopfer in einer der Erde entsprechenden Weise fort im Opfer der streitenden Kirche, im eucharistischen. Davon unter III.

An der Existenz eines himmlischen Opfers (wenigstens eines Opfers im weiteren Sinne) sollte man nicht zweifeln. Sie ergibt sich aus dem Hebräerbriefe, liegt in der Natur der Sache und wird von den Vätern oft genug gelehrt. Hier nur einige Hinweise.

Cyrill von Alexandrien vergleicht den auferstandenen Christus mit der Erstlingsgarbe, die nach Lev. 23, 9—11 geopfert wurde (De Adorat. in Spiritu et veritate l. 17: M. 68, 1096 AB). Wenn er dabei sagt, Christus habe mehr uns vor den Vater gebracht als sich, da er als Gott niemals Gott abwesend war, so ist das nur ein Hinweis auf die hypostatische Vereinigung, der nicht aufhebt, was eben gesagt. Im Anschluß an Hebr. 8, 3 sagt er, daß jeder andere Priester stehend opfert, nur Christus sitzend, weil er Gott ist (Ad Reginas or. II. c. 44: M. 76, 1397 A). Dabei bringt er die menschliche Natur dem Vater dar, uns in sich (ib. c. 46: col. 1400 C). Ähnlich in der Erklärung des Hebräerbriefes zu 8, 2 (M 74, 977 A).

Immer wieder kommt Augustin auf unseren Gegenstand zu sprechen. Am Karfreitag hat Christus das Abendopfer dargebracht, das bei der Auferstehung zur Morgenopfergabe wurde. (In Ps. 140 n. 5; M. 37, 1818.) Wie im Alten Bunde der Hohepriester allein hinter dem Vorhang opferte, während das Volk draußen blieb, so tritt Christus, der Priester ist und Opfergabe, im Himmel für uns ein, und zwar allein. (In Ps. 64 n. 6; M. 36, 777.) Auch wir werden als Glieder Christi nach der Auferstehung an diesem Opfer teilnehmen, wir werden da Brandopfer werden, die im Gegensatz zu anderen Opfern ganz vom Feuer verzehrt wurden; es wird uns dort ganz das verklärende Feuer der göttlichen Liebe ergreifen; so kommen wir mit Brandopfern in das Haus Gottes. (In Ps. 65 n. 19; M. 36, 798 und so öfters.) Aber schon jetzt sind die Seligen des Himmels Opfer, wie wir auf Erden es sind als Glieder ein und derselben Kirche. (De civ. Dei 10 c. 7.) Die in den Himmel kommen, werden ins himmlische Brandopfer hineingezogen. (In Ps. 43 n. 5.)

Gregor d. Gr. bemerkt zu den Worten: „Da zog Elkana, ihr Mann und sein ganzes Haus hinauf, um dem Herrn das feierliche Opfer darzubringen" (I. Kön. 1, 21), daß dies feierliche Opfer die Aufopferung der Kirche ist,

wodurch sie in ewiger Betrachtung mit dem Schöpfer verbunden wird. Zu dieser zog Elkana, d. h. Christus, als er nach der Auferstehung zum Himmel fuhr; damals, als er seinen verklärten Leib dem Vater darstellte, hat er ein feierliches Opfer dargebracht. Zu diesem Opfer wird Anna, die Kirche, eingeladen, aber sie zieht noch nicht hinauf; sie will erst ihr Kind entwöhnen, d. h. die Gläubigen erziehen. (In I. Reg. 1 n. 40; M. 79, 42.) Zur Stelle, wonach Job täglich Opfer darbrachte, sagt Gregor, daß Christus ohne Unterlaß für uns ein Brandopfer darbringt, da er immerfort dem Vater seine Menschwerdung zeigt, sich als Mensch darstellt; so bringt er im Geheimnis seiner Menschheit ein fortwährendes Opfer dar, da ja auch, was er reinigt (der Himmel), ewig ist. (Mor. I. in Job 1, 32; M. 75, 542 B.)

Die Idee vom himmlischen Opfer war den Vätern ziemlich geläufig. Man kann darüber Thomassin einsehen (De incarn. 1 X. cap. 13 u. 14). Festzuhalten ist immer, daß das himmlische Opfer durchaus nicht ein neues Opfer ist, sondern die Vollendung des Kreuzesopfers.

III. Die Zentralstellung des Opfers im Leben der Kirche.

Die Kirche muß Christo gleichförmig sein. Sie ist ja die Gemeinschaft derer, die Gott vorherbestimmt hat, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden, damit er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern. (Röm. 8, 29.) Wie bei Christus, so muß auch bei der Kirche das Innenleben von der Opferidee, von Opfergesinnung, beherrscht werden; sie hat ja auch wie er Gott zu loben und zu lieben und sich in Lob und Liebe ihm hinzugeben. Wie es bei Christus nicht nur bei der inneren Opfergesinnung blieb, sondern zum Opfer kam, so muß es auch bei der Kirche sein, besonders auch deshalb, weil sie eine Gesellschaft ist; bei einer solchen ist es notwendig, daß die verbindende Idee und Gesinnung nach außen tritt. Dies Opfer ist das eucharistische, die Fortsetzung des Kreuzesopfers in Raum und Zeit; es wird da an den verschiedenen Orten immer wieder das Kreuzesopfer erneuert dargebracht. Wie Christus Priester und Opfergabe war, so ist auch die Kirche im eucharistischen Opfer im Anschluß an den Gekreuzigten opfernd und wird geopfert. Wie Christus die Gnade erworben durch sein Kreuzesopfer, so ist die Kirche Vermittlerin der Gnade durchs eucharistische Opfer. Wie Christus a l l e Gnade erworben durch das Kreuzesopfer, so daß ohne dieses keine Gnade wäre, so vermittelt die Kirche auch alle Gnade zuletzt durch das eucharistische Opfer; denn das eucharistische Opfer ist ja, wie wir wissen, die Quelle aller Gnade. Wie bei Christus das Opfer Mittelpunkt seines Lebens bildet, so wird es auch bei der Kirche sein, und es m u ß einfach deshalb so sein, weil die Kirche die Gnadenanstalt, das eucharistische Opfer aber Quelle aller Gnaden ist.

Diese Zentralstellung tritt deutlich genug nach außen hervor. Gihr schreibt darüber: „In der Schönheit und im Glanze ihrer Liturgie erscheint die Kirche als das neue und heilige Jerusalem, welches der Evangelist Johannes vom Himmel herabsteigen sah und welches wie eine Braut im vollen Schmucke prangt; da erscheint sie als Königsbraut, die dem Herrn sich verlobt (2. Kor. 11, 2) und die zur Rechten des Königs steht im Goldgewande, gekleidet in bunte Pracht (Ps. 44, 10—14): das strahlendste Kleinod, das kostbarste Juwel ihres reichen Brautschmuckes, ihres göttlichen Kultschmuckes ist die erhabene und erhebende Opferfeier am Altare. Dieselbe bildet nicht bloß die herrliche Blütenkrone, sondern in gewissem Sinne auch die belebende Wurzel und den prächtigen Stamm aller liturgischen Akte.

Der katholische Kultus besitzt sozusagen ein eucharistisches Gepräge, eine eucharistische Färbung und einen eucharistischen Wohlgeruch, weil alle Kultakte näher oder entfernter auf das eucharistische Opfer sich beziehen und an dasselbe sich anschließen, sowie aus demselben Lebensfrische, Anziehungskraft und Weihe schöpfen. Mit dem Wegfall des Opfers verarmt und verkümmert, erbleicht und erlöscht der gesamte Kultus, wie ein Blick auf die akatholischen Religionsgesellschaften zeigt. Diese alles beherrschende Stellung nimmt das eucharistische Opfer ein im ganzen Umfange und auf dem gesamten Gebiete des religiösen Kultus." (Meßopfer § 23.) In der Messe selbst schließen sich Zeremonien, Gebete, Lesungen, Predigt an die Opferhandlung an, und so ist diese der Mittelpunkt des ganzen Kirchenjahres und seiner verschiedenen Feste. Die verschiedenen Sakramente gruppieren sich ebenfalls um die Opferfeier. Die Weihe der Bischöfe, Priester, Kleriker wird in der Messe erteilt, die Firmung in derselben gespendet. Die Taufe der Katechumenen erfolgte vor der Messe, weil man durch die Taufe zur Teilnahme am Opfer geweiht wird; noch jetzt wird das Taufwasser am Karsamstag vor der Messe geweiht. Chrysam und Krankenöl werden am Gründonnerstag unter der Messe geweiht. Der Brautsegen wird bei der Messe gespendet. Die Aussöhnung der Büßer wurde früher auch unter der Messe vorgenommen. Beim Gebet Per quem haec omnia Domine semper bona creas, sanctificas etc. wurden früher Lebensmittel gesegnet. Da alle Segnungen nur von Bischöfen oder Priestern vorgenommen werden, erscheinen sie auch sonst als Ausfluß des Opfersegens. Auch das Breviergebet schließt sich an die Messe an. So ragt das Opfer im ganzen kirchlichen Leben hoch empor wie der weithin sichtbare, alles beherrschende Dom in einer mittelalterlichen Stadt.

Auf die in der Hauptsache schon vorhin gegebene innere Begründung dieser Zentralstellung wollen wir noch etwas genauer eingehen.

Zweck der Kirche ist die Ehre, das Lob Gottes. Das ist ja der Zweck alles Geschaffenen. Je höher ein Geschöpf steht, um so mehr hat es zum Lobe Gottes beizutragen. So nahe die Kirche in ihrer Würde Christus steht, so sehr hat sie demnach Gottes Lob zu mehren. Und alles Lob Gottes, das von dieser Erde zum göttlichen Thron emporsteigen soll, kann eigentlich nur von ihr kommen. Denn nur der lobt Gott wahrhaft, der sich ihm als dem höchsten Gute hingibt; wer sich aber so hingibt, der liebt Gott, und wer Gott liebt, ist ipso facto irgendwie ein Glied der Kirche, wenn er auch (wie dies bei Nichtkatholiken, die Gott lieben, der Fall ist) noch nicht sichtbar mit der Kirche verbunden wäre. All dies Lob kann nun aber die Kirche nicht anders als mit und in Christus Gott darbringen. Nur in ihm lebt sie ja; nur in ihm *kann* sie leben und Gott loben. Und selbst wenn sie ihr Lob getrennt vom Lobe Christi darbringen könnte, dürfte sie es nicht tun. Denn dann erschiene ja dies Lob gegenüber dem unendlichen Lob, das von Christus ausgeht, als geringfügig und wertlos. Es erfordert zudem die Würde des Gottmenschen, daß er im Verkehr der Menschen mit Gott nicht umgangen werden kann, und es erfordert die Würde Gottes, daß die Menschen nur mit und in Christus an ihn herantreten, was aber nicht Zurücksetzung, sondern Ehrung derselben bedeutet, da so die unendliche Kluft, die sie von

Gott trennt, überbrückt ist. Wenn nun aber die Kirche ihr Gott zu entrichtendes Lob nur mit und in Christus darbringen kann und darf, und wenn dies Lob, wie wir früher sahen, in der Selbsthingabe an Gott besteht, wie könnte sie da jenes Lob anders darbringen als durch das eucharistische Opfer, in dem Christus die Kirche zu gemeinsamem Lobe Gottes umfaßt und das gerade zu diesem Zwecke eingesetzt ist! Alles andere Lob, was außerhalb dieses Opfers zu liegen scheint, wird in der Wandlung von Christus ergriffen und Gott dargereicht. Da das bei der großen Zahl der Messen alsbald geschieht, ist das Leben der Kirche ein fast ununterbrochenes Lobopfer.

Wie Gott zu loben, so ist auch Gott zu lieben, Aufgabe der Kirche. Und wie Gott nur durch die Kirche gelobt wird, so wird er auch nur durch sie geliebt, da jeder, der Gott liebt, zur Kirche gehört. Die Liebe drängt nun, wie wir sagten, zur Hingabe an Gott. Diese Hingabe kann und darf aber nur in Christus geschehen. Sie erfolgt im Opfer, im eucharistischen Opfer, wo sich Christus gemeinsam mit der Kirche Gott darbringt. In dem Maße also, als die Kirche Gott liebt, ordnet sie sich aufs eucharistische Opfer hin, und so wird ihr ganzes Liebesleben durchs Sakrament der Liebe, durchs eucharistische Opfer, Opferleben.

Denken wir ans Opfer als Gegensatz zur Sünde, so kommen wir zu demselben Schluß. Die Kirche hat als Reich Gottes, als Reich der Gerechtigkeit und Heiligkeit das Reich Satans, das Reich der Sünde, zu bekämpfen. Da die Sünde Gottesraub (im erwähnten Sinne), Hingabe an die Geschöpfe und zuletzt an Satan ist, muß ihr entgegengetreten werden durch Hingabe an Gott, die wiederum aufs eucharistische Opfer hinweist und durch dasselbe geschieht. In ihm schließt sich die Kirche an Christus an, um mit ihm das Haupt der Schlange zu zertreten, und soweit nimmt sie an seinem Siege teil, als sie aus dieser Quelle aller Gnaden Kraft zum Kampfe schöpft.

Auch deshalb muß im Leben der Kirche wie im Leben Christi das Opfer Zentralstellung einnehmen, weil sie sein mystischer Leib und seine Braut ist. Als mystischer Leib ist sie der sich in Raum und Zeit erweiternde Christus und ist so mit ihm zu innigster Lebensgemeinschaft verbunden. Da Christi Leben Opferleben ist, muß es auch das ihrige sein. Darum sagt Augustinus: „Da die Kirche der Leib ihres Hauptes ist, weiß sie sich selbst durch es (das Haupt) zu opfern“ (De civ. Dei X. cap. 20). Auch als Braut Christi steht die Kirche in innigster Lebensgemeinschaft mit ihm und zwar in allem, was unter den Zweck dieses matrimonium divinum fällt, der da ist das Lob Gottes und die Heiligung der Menschen. Beides ist nun aber gerade der Zweck des Opfers und kann nur durch dieses erreicht werden. Also ist die Lebensgemeinschaft dieser Ehe Opfergemeinschaft. Es wäre nun aber eine Unstimmigkeit in dieser Lebens- und Opfergemeinschaft, wenn die Kirche als Leib und Braut Christi nicht in ähnlicher Weise vollständig aufs Opfer hingeordnet wäre, wie dies bei Christus der Fall ist. Es ist freilich nicht alle Tätigkeit der Kirche, die sie in ihrem Priester-, Lehr- und Hirtenamte ausübt, an sich Opfer, aber es ist alles aufs Opfer hingerichtet, wie auch bei Christus nicht jede Handlung an sich Opfer war, aber doch darauf hinzielte. Es ist da so wie bei der hl. Messe. Sie ist Opfer, aber nicht jede einzelne Handlung in derselben ist es; nur sind alle Gebete, Zeremonien, Lesungen in der Messe auf die Opferhandlung

hingerichtet und mit ihr zu einem Opferganzen verbunden. Es ist so das ganze kirchliche Leben wie eine einzige große Messe. Alles, was außerhalb der eigentlichen Opferhandlung liegt, dient dem Opfer, dient dazu, die Menschen zum Opfern geeignet, zu würdigen Priestern (im weiteren Sinne) und zur Gott wohlgefälligen Opfergabe zu machen.

Solche Auffassung kann sich auf die Hl. Schrift stützen, nach der es als Zweck der Erlösung erscheint, daß wir opfern und auch uns selbst opfern. Der Seher von Patmos schreibt in der G. Offenbarung, daß Christus „uns geliebt und uns abgewaschen von unseren Sünden in seinem Blute und uns zu einem Königtume und zu Priestern für Gott, seinen Vater, gemacht hat" (1, 5 f.). Die Christen sind nach Petrus „ein königliches Priestertum" (I. Petr. 2, 9), bestimmt, mit Christus zu opfern und mit ihm zu herrschen, als Glieder des Priesterkönigs. Sie sind eine „heilige Priesterschaft, um geistige Opfer darzubringen, welche Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus" (I. Petr. 2, 5). Wie Priester, so sind sie Opfergabe: „Christus ist für unsere Sünden gestorben, als Gerechter für Ungerechte, auf daß er uns Gott darbrächte" (I. Petr. 3, 18). Wie es Zweck des Todes Christi war, die Menschen zu einer Gott wohlgefälligen Opfergabe zu machen, so ist dies auch Zweck der apostolischen Predigt. Der Völkerapostel arbeitet, „damit die Darbringung der Heiden wohlgefällig werde, geheiligt durch den Hl. Geist" (Röm. 15, 16). Er will, daß die Christen ihre Leiber als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer darstellen (Röm. 12, 1). Noch mehr will er natürlich, wie Petrus Chrysologus bemerkt (Sermo 109; ML. 52, 501 BC.), daß ihre Seelen wohlgefällige Opfergabe werden. Isaias hat es vorausgesagt, daß Gott nach Errichtung des messianischen Reiches Israeliten in alle Welt senden werde, um die Völker zur Opfergabe zu machen: „Sie werden den Völkern meine Herrlichkeit verkünden und werden alle eure Brüder herbeiführen aus allen Völkern als Weihegeschenk für den Herrn, auf Rossen und auf Wagen, in Sänften und auf Maultieren und auf Kameelen (die verschiedenen Beförderungsmittel versinnbilden, wie die Heiden rasch und auf mannigfache Weise zum Heil berufen werden), zu meinem heiligen Berge Jerusalem, spricht der Herr, gleich wie die Kinder Israels das Speisopfer in reinem Gefäß zum Hause des Herrn bringen" (Is. 66, 20).

Wie bei Christus das irdische Opfer ins himmlische überging, so ist es auch, wie wir es vorher schon andeuteten, bei der Kirche. Für den, der von der streitenden Kirche in die glorreiche übertritt, verwandelt sich das eucharistische Opfer ins himmlische, wo sich Christus auf ewig mit seinen dortigen Gliedern darbringt, darstellt. So werden wir durch das eucharistische Opfer ewige Opfergabe. (Sekret am Dreifaltigkeitsfest.) So geht eucharistisches Opferleben in himmlisches Opferleben über und so ist das Leben der Kirche, wie das Christi, Opfer in Zeit und Ewigkeit.

IV. Zentralstellung des Opfers im Leben des einzelnen.

Diese ergibt sich leicht aus dem Gesagten. Wir sind erschaffen, um Gott zu loben. Alles wahre Lob Gottes von seiten der Menschen auf Erden wird nun aber von Christus im eucharistischen Opfer ge-

sammelt und Gott dargebracht. So ist demnach unser ganzes übernatürliches Leben auf dies Opfer hingerichtet. Wir sind, so können wir auch sagen, erschaffen, um Gott zu lieben und in Liebe uns ihm hinzugeben. Solche Hingabe will aber Hingabe mit und in Christus sein, und diese erfolgt im eucharistischen Opfer. Unser Leben ist Kampf gegen die Sünde, der auch zu derselben Hingabe an Gott und somit zum eucharistischen Opfer hindrängt. Auf diese Weise ist unser ganzes übernatürliches Leben auf jenes Opfer hingeordnet, ist tatsächlich eine Teilnahme an ihm. Man opfert bei jedem eucharistischen Opfer mit und wird mitgeopfert; man beteiligt sich daran mit jedem verdienstlichen Akte und erweist sich durch solche als echtes Glied Christi und der Kirche, deren Leben im Opfer aufgeht. Unser übernatürliches Leben ist auch deshalb Teilnahme am eucharistischen Opfer, weil dies die Quelle aller Gnaden ist. Von dort kam alle Gnade, die wir schon empfangen haben, und dorthin muß sich unsere Seele wenden, um neue Gnade zu erhalten, die wir immer brauchen. So hängt unser geistliches Leben ganz und gar an der Eucharistie, steht in Verbindung mit ihr, ist ein Genuß derselben (ein rein geistiger Genuß, wenn er außerhalb der Kommunion stattfindet) und so Teilnahme am eucharistischen Opfer, wie die Kommunion selbst, natürlich entferntere Teilnahme.

Damit ist die Zentralstellung des Opfers im Leben der einzelnen genugsam erwiesen. Wir wollen uns nicht länger dabei aufhalten, sondern vielmehr unser Augenmerk darauf richten, wie sie zum Ausdruck kommen soll. Zunächst sollte sie theoretisch zum Ausdruck kommen. Man sollte sie nicht leugnen, insbesondere nicht in der Theologie lehren, daß wir schließlich auch ohne Eucharistie leben könnten. Das verträgt sich ja nicht mit Joh. 6. Man sollte im Gegenteil in Theologie, Askese, Seelsorge, Predigt, Katechese die Notwendigkeit der Eucharistie und ihre ganze Bedeutung als Opfer und Opferspeise immer wieder betonen und hervorheben, daß wir Christen die Bestimmung haben, in und mit Christus das heilige eucharistische Priestertum und die eucharistische Gott wohlgefällige Opfergabe zu sein. Zu solchem Priestertum, in dem wir mitopfern und mitgeopfert werden, sind alle Christen durch die Taufe geweiht. Und auch der Firmungscharakter ist wie der Taufcharakter nach dem hl. Thomas eine von Christus kommende Teilnahme an seinem Priestertum (III. 63, 3); kraftvoll gegen Teufel, Welt und das eigene Fleisch kämpfen heißt ja sich kraftvoll Gott hingeben und darbringen, und Christi Opfer war Kampf und Sieg. In re eucharistica gilt es jetzt umzulernen und den Protestantismus durch größte Hochschätzung des eucharistischen Opfers und der Kommunion vollständig zu überwinden. Hätte man sich da seit dem Konzil von Trient immer in rechter Bahn bewegt, wären die Kommuniondekrete entweder nicht gekommen (weil ihre Vorschriften schon Sitte gewesen wären) oder hätten doch nicht solche Überraschung erregt.

Die Zentralstellung des eucharistischen Opfers muß aber auch praktischen Ausdruck erhalten. Wenn derartige Wahrheiten nicht in die Erscheinung treten, verblassen und verschwinden sie. Unsere Wahrheit erhält ihren Ausdruck durch oftmalige sichtbare Teilnahme an der hl. Messe und durch oftmalige Kommunion.

Durch oftmalige sichtbare Teilnahme an der hl. Messe, d. h. durch

oftmaliges Anhören derselben. Je mehr es geschieht, desto mehr wird das geistliche Leben mit seiner Kraftquelle verbunden; je mehr aber dies vernachlässigt wird, um so mehr muß es an Frische verlieren, um endlich im geistigen Tode unterzugehen. Die Kirche ist eben die eucharistische Opfergesellschaft und als solche die Vermittlerin der Gnade. Wer sich vom eucharistischen Opfer entfernt, entfernt sich drum von Kirche und Gnade und stürzt endlich in den Abgrund der Sünde. Deshalb sollte man ihm möglichst oft, ja täglich beiwohnen. Jeden Morgen sein Tagewerk durch Anhören der hl. Messe heiligen, die täglichen Gebete, Arbeiten, Leiden so im Verein mit dem göttlichen Heilande aufzuopfern, sollte nicht nur Klosterbrauch, sondern christliche Sitte sein für alle, denen es die Umstände erlauben. Viele Gläubigen fühlen dies, Gott sei Dank, noch und handeln darnach. Oftmals wenigstens (und diesen Ausdruck möchte ich in recht weitem Sinne genommen wissen: hier läßt sich nichts genau bestimmen) der hl. Messe beizuwohnen, scheint innere Notwendigkeit zu sein für alle, welche lebendiges Glied der Kirche bleiben wollen; denn diese ist eben die eucharistische Opfergesellschaft, und der Mensch ist ein geistig-körperliches Wesen; es muß also die Teilnahme am Opfer einen äußeren Ausdruck finden und darf nicht immer unsichtbar bleiben. Das Kirchengebot, das unter schwerer Sünde zum Besuch der hl. Messe an Sonn- und Feiertagen verpflichtet, ist darum nicht ein rein äußeres Gebot, als wenn es sonst möglich wäre, das Gnadenleben zu erhalten, ohne je der eucharistischen Opferfeier beizuwohnen. Die von Suarez vorgetragene Ansicht, dies Opfer sei auf keine Weise zum Heil der einzelnen notwendig, darum sei auch das Verlangen danach nicht notwendig, ja mit dem Vorsatze, es nie darzubringen, könne einer selig werden, das Kirchengebot vom Anhören verpflichte nur als äußeres Gebot, diese Ansicht sage ich, ist abzulehnen.[1]) Jedenfalls darf die Behandlung der Sünde gegen dieses Gebot nicht derart sein, daß der Eindruck geweckt wird: Ohne das Kirchengebot brauchte man sich nicht um die Messe zu kümmern; es könnte alles ohne sie in schönster Ordnung sein, die Aufhebung des Gebotes würde nicht viel schaden und sehr viel nützen (durch Beseitigung so vieler Sünden). Der Inhalt solcher Belehrungen und Ermahnungen muß vielmehr der sein: man sollte eigentlich täglich zu dem eucharistischen Opfer, der Quelle aller Gnade, eilen, da wir diese täglich in so reichem Maße brauchen; wer sich aber nicht einmal an Sonn- und Feiertagen dazu bequemt, scheint nicht mehr in der Gnade leben, nicht mehr Christo und der Kirche angehören zu wollen. Das ist der wahre Sinn des Gebotes, das nichts anderes ist, als die zum Gesetz gewordene alte Sitte. Die in der alten Kirche herrschende Überzeugung von der Zentralstellung des eucharistischen Opfers, von der Kirche als eucharistischer Opfergemeinschaft, brachte es von selbst mit sich, daß man sich wenigstens an Sonn- und Feiertagen zur Teilnahme am gemeinsamen Opfer für verpflichtet hielt. — Daß das Anhören der hl. Messe ein andächtiges und verständnisvolles sein soll, braucht nur erwähnt zu werden. Es sei dabei darauf hingewiesen, daß es für Seelsorge und Katechese

[1]) De Euch. Disp. 79 s. 1 n. 9. Es ist dies die sectio, auf welche die Autoren, welche die Eucharistie nicht als Quelle aller Gnaden gelten lassen, gewöhnlich verweisen.

eine überaus wichtige Aufgabe ist, auf solche Teilnahme hinzuwirken, was oft in der erfreulichsten Weise schon geschieht.[1])

Beim Anhören der hl. Messe, auch beim andächtigen und verständnisvollen allein darf es nicht bleiben; es muß zu noch vollkommenerer Teilnahme, zur hl. Kommunion, kommen. Die dargebrachte Opfergabe muß ja genossen werden. So weist das Opfer hin auf den Genuß, die Kommunion, und seine Zentralstellung, besonders seine Eigenschaft als Quell aller Gnade weist hin auf womöglich tägliche Kommunion. Es gilt auch hier, was wir vorhin vom Anhören der Messe sagten: Je mehr einer die Kommunion, wenn er sie leicht empfangen kann, vernachlässigt, desto mehr entfernt er sich vom Quell aller Gnade, überläßt sich mehr der eigenen Schwachheit, wird lauer und nähert sich dem Abgrund der Todsünde. Schon um diese meiden zu können, muß man nicht allzu selten kommunizieren. Viel öfter ist dies natürlich notwendig, um sich vor größeren läßlichen Sünden frei zu halten, und womöglich tägliche Kommunion ist notwendig, um die Pflichten, die das christliche Leben mit sich bringt, vollkommen zu erfüllen: die womöglich tägliche Kommunion ist ja nicht Lohn der Tugend, sondern Mittel dazu.

Wünschenswert wäre es, daß auch bei den Gläubigen zum Meßbesuch und zur hl. Kommunion noch oftmaliger Besuch des Allerheiligsten käme und daß man da vor dem Urheber der Gnade, der sich für uns geopfert und als geopfert unter uns weilt, betete, daß man sich selbst mit anderen ganz zu seinem Opfer hingebe. Memor sit omnis sacrificii tui, et holocaustum tuum pinque fiat (Ps. 19, 4). Die hl. Messe ist ja um so wirksamer, mit je mehr Heiligkeit, Hingabe sich die Kirche mit ihrem himmlischen König mitopfert.

Hinsichtlich der theoretischen und praktischen Wertschätzung der Eucharistie ist noch viel zu tun. Die eucharistische Bewegung und die liturgische sind eine große Gnade für die Welt, eine überaus erfreuliche Erscheinung in unserer traurigen Zeit. Beide Bewegungen streben im Grunde hin auf dasselbe Ziel; nämlich dahin, die Zentralstellung der Eucharistie wieder zur Geltung zu bringen, die eucharistische Opferfeier zu dem zu machen, was sie im Anfang war, das religiöse Leben wieder eucharistisch zu gestalten und innigst mit seiner Kraftquelle zu verbinden. Das ist volles Christentum, das die Welt so notwendig braucht.[2])

* * *

Durch das eucharistische Opfer hat Christus in großartiger, ungeahnter Weise die Opferidee verwirklicht, die Selbsthingabe an Gott verwirklicht. Der Mensch hätte sich eigentlich selbst opfern sollen; äußere Gaben waren geringfügiger Ersatz. Wie aber hätte er sich

---

[1]) Für die Schule siehe z. B. Bergmann, Vertiefendes Einführen ins hl. Meßopfer, Katechet. Blätter 1922, 116—32.

[2]) Ich hatte diesen Artikel vollendet, da kam das Werk von Moritz de la Taille, dem Dogmatikprofessor des cursus magisterii (zur Heranbildung von Professoren und Schriftstellern) an der Gregoriana ins Haus: Mysterium fidei. De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque Sacramento elucidationes L. Paris, Beauchesne 1921. Das wird sicher sehr viel beitragen, tieferes Verständnis der Eucharistie anzubahnen und zu fördern. Man sieht sehr bald, daß das etwas Einzigartiges und

selbst und dazu noch oft opfern sollen! Nach der Sünde ging das noch weniger an, da er Gott mißfällig geworden war, also nicht wohlgefällige Opfergabe sein konnte. Etwas ließ sich weder vor noch nach der Sünde bewerkstelligen, daß sich nämlich der Mensch als gesellschaftliches Wesen, daß sich die Gesellschaft opferte. Da kam der Sohn Gottes in diese Welt, opferte sich selbst im Hl. Geiste zu unendlichem Wohlgefallen des Vaters, machte sich zum immerwährenden Opfer, gliederte sich als Priester und Lamm Gottes die Menschen zu einem mystischen Leibe an, so daß auch diese sich selbst mit ihm und in ihm opfern können, nicht nur einmal, sondern immer und immer, nicht getrennt von einander, sondern als ein großes Ganzes, als Kirche. Ein wunderbares Schauspiel, das wir jetzt nur glauben können, einst aber sehen werden: dieser Opferbrand, der vom Hl. Geiste entfacht in der anbetungswürdigen Menschheit Christi lodert und von ihr ausgehend alles ergreift, was sich ihr angliedert, vom irdischen Jerusalem hinwallend ins himmlische, vom Opfer der Zeit ins Opfer der Ewigkeit. Das ist das Weltenopfer. Nur im Hinblick darauf konnten die Opfer des Alten Bundes als schwache Vorbilder etwas gelten. Nur im Hinblick auf Christus konnte ja der gefallene Mensch, dessen Selbsthingabe in jenen Opfern ausgedrückt werden sollte, wohlgefällig sein.

Wenn auch das Weltenopfer zunächst nur die durch Christus erlöste Menschheit umfaßt, so muß doch auch die Selbsthingabe der Engel und etwaiger anderer in den Gnadenstand erhobener Wesen irgendwie darin einbezogen sein. Denn das Lob Gottes, das von jenen allen ausgeht, muß ja zuletzt auch von Christus dargebracht und irgendwie in sein Lob, das sich im Opfer vollzieht, aufgenommen werden. Ja, auch die vernünftigen Geschöpfe, die im Naturzustande belassen wurden, wenn es deren gibt, müssen eine Beziehung zu diesem Opfer haben, müssen es dienend umringen. Die Geisterwelt aber, die in Sünde und Verdammnis liegt, bildet den dunklen Hintergrund, von dem sich das Schauspiel des Weltenopfers licht- und glanzvoll abhebt.

Dieses großartige Opfer in der Schöpfung hat ein vollkommeneres Urbild im Schoße der heiligsten Dreifaltigkeit. Da erkennt das ewige Wort, das vom Vater ausgeht, daß es die unendliche Vollkommenheit der göttlichen Natur vom Vater hat, und ruft in vollkommener Selbsthingabe immerdar zu ihm: „Dein bin ich!“ Der Vater aber sieht in ihm sein getreues, unendlich vollkommenes Abbild und ruft: „Ja, du bist mein Sohn!“ Diese gegenseitige Erkenntnis bleibt aber nicht bloße, sozusagen kalte Erkenntnis, sondern dabei bricht aus der Brust von Vater und Sohn die Liebe als Hl. Geist hervor, in dem sich beide mit unendlichem Wohlgefallen umarmen. So bringt sich der Sohn dem Vater dar im Hl. Geiste und „so erscheint“, wie es jemand dichterisch ausdrückt, „der trinitarische Lebensprozeß wesentlich als Opferhandlung in abgeschlossener, dem Geschöpfe unzugänglicher Kirche.“ [1]) Der Sohn Gottes trägt aber dies sein Opfer

---

Großartiges ist: die eucharistische Theologie der Väter klar und lichtvoll dargestellt mit allumfassender Belesenheit. Ein moderner Petavius und Thomassinus für das mysterium fidei, das Geheimnis des Glaubens, das Zentralgeheimnis unserer heiligen Religion. Wir werden immer wieder auf dies standard-work zurückzukommen haben.

[1]) Pörtzgen, Das Herz des Gottmenschen im Weltenplane [2], S. 42.

durch die Menschwerdung hinaus in die Schöpfung, und der Hl. Geist, der vom Sohne ausgeht, ergreift die anbetungswürdige Menschheit mit seinem Liebesfeuer zu heiliger Opferflamme und alles, was der Sohn in seiner Opferliebe mit sich vereinigt. So ist das Weltenopfer wie eine Fortsetzung des Opfers in der Gottheit.

Der Prophet ruft bei Betrachtung der göttlichen Herrlichkeit aus: „Der Libanon reicht nicht zum Feuer hin, seine Tiere reichen nicht hin zum Brandopfer." (Is. 40, 16.) Allerdings, das reicht nicht hin, bei weitem nicht. Ein Opfer aber, in dem der Sohn Gottes sich selber darbringt im unendlichen Feuermeer des Hl. Geistes und alles, was von diesem Feuer verklärt wird, mit sich vereinigt zu einem gewaltigen Opferbrand, der nie erlischt, ja, das reicht hin, das ist, ewiger Vater und himmlische Majestät, Deiner erhabenen Größe würdig.

□ □ □

Opferbegriff und Allgemeines Priestertum.

Von P. Raphael Weppelmann O. S. B., St. Hildegard, Rüdesheim.

Propitiare Domine supplicationibus nostris: et has oblationes famulorum famularumque tuarum benignus assume, ut quod singuli obtulerunt ad honorem nominis tui, cunctis proficiat ad salutem. Sekret der dominica V p. Pentec.

I. Wo immer es sich um priesterliche Tätigkeit handelt, da kommen Opfer in Frage gemäß der bekannten Definition des hl. Paulus (Hebr. 5, 1): „Jeder Hohepriester wird aus Menschen genommen, für Menschen bestellt in ihrer Beziehung zu Gott, damit er darbringe Gaben und Opfer für Sünden." Priester sein und Opfer darbringen gehören also notwendig zusammen, wenn auch nicht gesagt ist, daß für jedes Opfer ein priesterlicher Charakter notwendig ist. In dieser Zeitschrift (Jahrgang 1916/17 Seite 310) habe ich versucht, den Opferbegriff nach dem heiligen Thomas und aus den Worten der hl. Messe festzustellen. In der römischen Zeitschrift „Gregorianum" (1921 vol. II pag. 428 f.) spricht sich J. Kramp S. J. tadelnd darüber aus, mir vorwerfend „qui (P. Weppelmann) plus aequo tribuit sacrificio interno vel valori et effectui sacrificii". — Demgegenüber sei betont, daß es mir nicht darauf ankam, die Doktorenfrage zu entscheiden, wie weit eine destructio oder immutatio zum Wesen des Opferbegriffs gehört. An theologische Fragen ist es gefährlich mit vorgefaßten Definitionen heranzutreten. Man macht sich selbst Schwierigkeiten und kommt in Gefahr, an definierte Dogmen anzustoßen. Meine Auffassung ist im Prinzip in meiner Abhandlung angedeutet und sei hier ausgesprochen: Man muß unterscheiden zwischen der allgemeinen Opferidee oder der oblatio, die auch vor dem Sündenfall und, abgesehen von der Sünde, zu Recht besteht und dem strengen Opferbegriff nach dem Falle Adams und der Erlösung durch Jesus Christus — dem sacrificium. In der ersten Beziehung ist ein Opfer, eine oblatio ohne destructio denkbar. Es wäre etwa ein Opfer der Anbetung, des Dankes oder der Bitte, nicht aber der Sühne. Im zweiten Falle, der jetzt besonders praktisch ist und darum einzig im Hebräerbrief genannt wird (l. c.) ist eine schmerzliche Sühne notwendig entweder in Wirklichkeit wie beim Kreuzopfer, oder wenigstens in der Erinnerung und Darstellung wie in der hl. Messe. Hier ist also die Aufnahme irgend einer Veränderung, eines wirklichen oder mystischen Todes in die Definition des Opfers oder sacrificium wesentlich, und geschieht allgemein von den Auktoren. Dieser sententia communis (siehe Gutberlet in der Fortsetzung von Heinrichs Dogmatik VII pag. 844 ff.) schließe ich mich vollkommen an. Nicht aber kann ich dem sehr geehrten und verdienten Auktor P. Kramp zustimmen, wenn er in zwei Schriften (Opferanschauung der röm. Meßliturgie und Opfergedanke u. Meßliturgie, beide bei Pustet erschienen) die zur Zeit des Konzils von Trient

vorgebrachte Meinung einiger Theologen erneuert, als wären auch Brot und Wein in der hl. Messe „wahre und eigentliche, wenn auch nicht endgültige Opfergaben" und wenn er die verändernde Opferhandlung an Brot und Wein (durch die Konsekration), nicht aber an Christus vorgenommen sein läßt (vergleiche die Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie 1922 pag. 433 ff.). Die Opferung von Brot und Wein gehört zum Ritus der hl. Messe, ist eine oblatio von Seiten der Kirche. Beim Kreuzopfer Christi findet sich keine Spur davon. Und doch wird nach der Definition von Trient in der hl. Messe dasselbe Opfer unblutig dargebracht, was Christus am Kreuze blutiger Weise vollbracht hat. Der Begriff der Konsekration (der Transsubstantiation) ist ein wesentlich anderer als der des Sakrificiums im strengen Sinne. Letzteres bringt nur Christus dar, wie am Kreuz so in der hl. Messe.

II. Die Bedeutung und Wichtigkeit des allgemeinen Opferbegriffes zumal für das allgemeine Priestertum ist hiernach gewiß nicht auszuschließen oder gering zu schätzen. Leider wird sie lange nicht genug gewürdigt — ähnlich wie auch die Einteilung des Priestertums selbst in ein spezielles und allgemeines, oder in ein hieratisches und volksgemäßes. Scheeben sagt hierüber (Dogmatik III pag. 39): „Im weiteren Sinne bezeichnet der Name Priester, näher Priester Gottes, alle Glieder des Volkes und Reiches Gottes, sowohl des fleischlichen Israel (Exod. 19, 6) als des geistigen (1. Petr. 2—9, vergl. Apokl. 1, 6 u. öfter) — im Unterschied zu den übrigen Völkern — laikales Priestertum. Im engeren Sinne bezeichnet er innerhalb des Volkes Gottes im Unterschied und Gegensatz zu diesem selbst, die Glieder der familia, oder die Beamten des Hauses Gottes — hieratisches Priestertum." Zum allgemeinen Priestertum waren schon im Alten Bunde alle berufen, und selbst die aaronitischen Priester ragten nicht viel darüber hinaus. Zum eigentlichen Priestertum gehört eine spezielle Weihe und Begnadigung, ein besonderer Beruf. Der Priester hat eine doppelte Aufgabe; er steht in der Mitte zwischen Gott und dem Volke. Von Seiten des Volkes sammelt er die Gaben und Opfer, um sie Gott darzubringen; von Gott aus bringt er Segen und Gnaden und verteilt sie dem Volke. Letztere Aufgabe trat im Alten Bunde wenig hervor, im Neuen ist sie die Hauptsache, denn der Priester ist aufgestellt, zu konsekrieren, zu segnen, zu weihen und Gnaden zu spenden (confer Pontificale rom.). Dies alles tut er im Auftrage und als Stellvertreter Christi, des eigentlichen und ewigen Priesters „nach der Ordnung des Melchisedechs" (Psl. 109). Der Protestantismus verwirft nach dem Vorgange Luthers das hieratische Priestertum; er hat kein Meßopfer, keine wahre Eucharistie, keine gültigen Sakramente außer Taufe und Ehe, keinen Unterschied von Klerus und Laien. Er kennt nur das allgemeine Priestertum, worauf bekanntlich Luther einen möglichst großen Nachdruck legt. Seit dem Konzil von Trient besteht unter uns Katholiken nicht der geringste Zweifel, daß wir Priester haben, die mit höchster göttlicher Vollmacht ausgerüstet sind über den wirklichen und mystischen Leib Christi. Die Protestanten dagegen empfinden in unserer Zeit mehr als je den Mangel an jeder Art Auktorität, Weihe und Kraft in religiösen Dingen. Aber das ist der Fluch der Häresie: indem sie ihre Irrtümer in die hl. Schrift hineinträgt, mißbraucht sie das Wort Gottes, um aus ihm ihr verwerfliches Vorgehen gegen die Kirche zu rechtfertigen. Die Kirche ihrerseits sieht sich genötigt, ihren Glauben und ihr Ansehen zu verteidigen, die Irrtümer zu verwerfen. Die Irrenden aber gehen von ihrer Meinung nicht ab, und so geschieht es, daß die treuen Kinder der Kirche sich scheuen, die Worte der hl. Schrift, die so sehr mißbraucht wurden, in ihrem wahren und ursprünglichen Sinne zu gebrauchen. So ist es mit dem Ausspruch des hl. Petrus von dem geistigen Priestertum aller Gläubigen ergangen.

III. „Zu ihm hinzutretend, als dem lebendigen Stein, der von Menschen zwar verworfen, bei Gott aber auserwählt und in Ehren ist, werdet auch ihr als lebendige Steine erbaut, ein geistiger Bau zu einem heiligen Priestertum, um darzubringen geistliche Opfer, Gott wohlgefällig durch Jesus Christus." Hundhausen sagt zu dieser herrlichen Stelle (1. Petr. 2, 4—5): „Darin besteht die Aufgabe des Christen, täglich geistlicher Weise zu Christus hinzuzutreten, um sich immer inniger und vollkommener an ihn anzuschließen. Dieses

„Hinzutreten zu Christus“ aber vollzieht sich, indem die Seele innerlich immer mehr aus dem Geiste der Welt heraustritt, von aller verkehrten Anhänglichkeit an die Dinge dieser Welt sich losmacht, und durch Glauben, Hoffnung und Liebe immer inniger an Christus sich anschließt, um so in der Gnade und Wahrheit des Christentums, durch ein dem Leben Christi nachgebildetes heiliges Leben entgegenzuwachsen dem Heil.“ Das ist also der geistige Klerus, zu dem alle Menschen berufen sind, Männer wie Frauen, Kinder und Greise. In diesem geistigen Priestertum können und sollen alle Gott ihre Opfer darbringen. Treffend bemerkt schon Lactantius (Divin. institut. VI c. 24): „Wer immer den göttlichen Geboten gehorcht, der ist ein wahrer Verehrer Gottes; seine Opfer sind: Sanftmut des Geistes, ein unschuldiges Leben und gute Werke. Wer immer so handelt, der bringt so viele Opfer dar, als er gute und fromme Werke verrichtet.“ So fährt auch der hl. Petrus fort (l. c. V 9): Ihr seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk.“

IV. Man sieht leicht, daß dieser allzeit von der Kirche festgehaltene Glaube an das allgemeine Priestertum in unseren Tagen im weitesten Umfang besonders von dem frommen Frauengeschlecht zu verwirklichen gesucht und zur Ausführung gebracht wird. Unter Führung der kirchlichen Auktorität haben sich zahlreiche Vereine, klösterliche Verbindungen, mildere und strengere Ordensvereinigungen gebildet, die den priesterlichen Geist der Kirche darstellen. Auch mitten in der Welt gibt es zahlreiche hochstrebende Männer und Frauen, die wetteifern mit dem Klerus an Opfersinn und Eifer für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen. Möge diese echt priesterliche Gesinnung immer weiter sich ausbreiten, immer herrlichere Früchte tragen, und so dem Reiche Gottes zum Siege über alle feindlichen Mächte verhelfen. Haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra (Joh. 5, 4). — — Als unerreichtes Vorbild hierin hat von jeher die seligste Jungfrau Maria gegolten. Scheeben sagt von ihr (Dogmatik III. pag. 407) mit Bezugnahme auf das Opfer Abrahams: „Abraham ist als laikaler Opferer, dem die Opfergabe (sein Sohn Isaak) in speziellster Weise angehört, und der sie Gott darbietet, ohne die Opferung selbst zu vollziehen, der aber gleichwohl die ganze Schwere des Entsagungsopfers empfindet . . . . der Typus der Mutter Christi als der ministra seines Sakrificiums. Dies zeigt sich insbesondere auch darin, daß, wie der segenspendende Melchisedech Typus des segenbringenden Christus war, so in Abraham und Maria durch ihre Segnung alle Völker der Erde gesegnet werden sollten.“ Seit dem frühen Mittelalter bis in unsere Tage ist die schmerzhafte Mutter Gegenstand der Verehrung und Nachahmung für die opferwillige Frauenwelt. Selbst Maria hat nicht den hieratischen Priestercharakter besessen; er war den Aposteln und ihren Nachfolgern vorbehalten. Aber sie hat direkt mitgewirkt bei dem Opfer ihres göttlichen Sohnes; ihr ganzes Leben war ein Opferleben nach den Worten Simeons (Luk. 2, 35): „Deine Seele wird ein Schwert durchbohren.“ — Über jedem Altar der katholischen Kirche ist ein Kreuz angebracht, und häufig steht dabei die Schmerzensmutter, der hl. Johannes, und, nach mittelalterlichem Vorgang, auch andere Heilige, die Stifter oder Patrone der Kirche. Möge das gläubige Volk mehr und mehr lernen, sich mit dem Opfer des Priesters zu vereinen, und mit der seligsten Jungfrau und den heiligen Patronen selbst ein hohepriesterliches Geschlecht von Heiligen zu werden.

Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi. [1])

Von Professor Dr. Chr. Schmitt, Koblenz.

Zu den Geheimnissen unserer hl. Religion, denen gegenüber eine restlose Lösung unmöglich bleibt, gehört in erster Linie nach der Dreifaltigkeit das „Mysterium fidei", wie das Meßopfer liturgisch mit Vorliebe bezeichnet wird. So unzweideutig und apodiktisch der göttliche Befehl lautet: „Tuet dies zu meinem Andenken, bis ich wiederkomme" (I. Korinth. 11, 26), so vielgestaltig sind die theologischen Theorien, wodurch spekulierende, „schwitzende" Gelehrtenhäupter dem Wesen des erhabenen Opferaktes gerecht zu werden versucht haben. „Jeder neue Versuch, wenn er annehmbare Gesichtspunkte zur Erklärung, nicht restlosen Lösung, des auf dem Altar jeden Morgen sich vollziehenden Mysteriums beibringt, soll willkommen sein." [2]) Ein solcher liegt in obengenannter Schrift vor. In voller Anerkennung des vielen Schönen, Wahren und Guten, was diese Schrift, welche ja nicht volkstümlich und leicht verständlich ist [3]) noch sein will, uns bietet, bezweifle ich doch, ob „ethische Selbsthingabe" des ganzen verklärten Christus (158) genügt, um an einen Opferakt denken zu können. Ein dinglicher Opferakt muß aber in der Messe zu finden sein. Auf alle Fälle hat auch der Verfasser selbst gefühlt, daß er sich in Widerspruch befindet zu fast allen spekulativen Theologen, nicht bloß Renz, Wieland, sondern auch Gutberlet-Heinrich, Pohle, Stentrup, Pell usw., ja auch zu Thomas von Aquin. Letzterer ist nach ten Hompel in seinen Anschauungen nicht immer ganz konsequent geblieben.[4]) „Wenn das Tridentinum — sagt der Verfasser ferner[5]) — das eucharistische Opfer als sacrificium visibile), quo cruentum illud crucis repraesentaretur . . .[6]) bezeichnet, so ist das keine Wesensdefinition; es bedeutet nicht, daß das Wesen dieses sichtbaren Opfers die Darstellung des blutigen Opfers sei, sondern vielmehr, daß es die Aufgabe der sichtbaren Seite dieses Opfers sei, das Kreuzopfer darzustellen und an es zu erinnern." „Die Wandlung ist ihm nicht der formelle eucharistische Opferakt.") (163) Wir unserseits haben gelernt und allzeit später gelehrt: „Gewiß, der Mensch kann Gott nichts schenken." [7] Aber Christus nahm als Gott menschlichen Leib und Seele, Fleisch und Blut an; und nun schenkt er dies, sein eigenstes Eigentum, das er am Kreuze geopfert, jedesmal in der hl. Messe aufs neue für und mit uns dem Vater im Himmel, und zwar als „de tuis donis et datis sancta hostia pura, immaculata, panis sanctus et calix salutis perpetuae"; als „Erfüllung des Opfers Abrahams und Melchisedechs". Das klingt alles in den Meßgebeten sehr dinglich und substantiell. Gar wohl ist uns die Wandlung der Opferakt, und mystisches Sterben ist uns gar wohl ein Sterben. (159/60 betont ten Hompel das Gegenteil.) So selbstverständlich auch uns ist, daß, wo jetzt der Leib des Herrn ist, auch sein Blut sein muß, weil Christus semel mortuus iam non moritur, so haben doch die Worte der Väter unsere Sympathie, welche von dem unblutigen Schwert (ἀναιμάκτῳ τομῇ) der Konsekrationsworte so gern sprechen. [8])

---

[1]) Mit besonderer Berücksichtigung neuerer Kontroversen von Dr. iur. et theol. Max ten Hompel. Freiburg, Herder 1920. Mk. 18,00.

[2]) Gutberlet-Heinrich, Dogmatik, IX. 870.

[3]) Verklausulierte Sätze wie Seite 91: „Ganz natürlich"; 191: „Ebenso muß wohl"; 194: „Ist so der Gnadenempfang"; 213: „Die Versuche" etc. etc. erschweren die Lektüre.

[4]) 179. Note. [5]) 178.

[6]) Von uns unterstrichen. Repraesentari will ten Hompel durchaus nicht im Sinne von „Gegenwärtigsetzen" verstanden wissen.

[7]) Dieser Gedanke wird S. 20—41 schön ausgeführt.

[8]) Siehe etwa Gutberlet-Heinrich l. c. 844 oder Pohle, Dogmatik III [4]).

Geheimnisvoll ist freilich dieser Akt, womit sich Christus in der Doppelwandlung gegenwärtig setzt (ten Hompel, 229); aber da erinnern wir eben an unseren ersten Satz. Daß der Verfasser selbst sich so oft den Einwurf macht, z. B. 116: „Aber sind nicht nach Schrift und Tradition Leib und Blut das dingliche Objekt seines Opfers?“ 207: „Die Opfersprache der Oblationsgebete und der Sekreten scheint allerdings oft den Schluß nahezulegen, als betrachte die Kirche das eucharistische Opfer als äußere Gabe an Gott“ usw. Das ist offenbar die Reaktion des theologischen Unterbewußtseins bei unserem Verfasser.[1]) —

Schön, wahr und tief ist (S. 70, 122 und sonst) ja ausgeführt, wie sich nun menschlicherseits die Selbsthinordnung mit dem Opfer Christi verbinden müsse; wir nähern uns dadurch allemal der Lebensquelle, und wer sich der absoluten Lebensquelle nähert, kehrt, wie Augustin de civitate dei X, 5 sage, erfrischt von dort zurück. Es hat nicht der Quelle genützt, noch dem Lichte, wer beiden sich nahe bringt. Nicht sterben, sondern leben für Gott (112), sei der tiefste Sinn des Opfers. Durch die aktive Anteilnahme (198) der Gläubigen am Opfer werden die Mitglieder der Kirche das, was St. Petrus in seinem ersten Brief II, 5 von ihnen gerühmt hat, ein „wahres, sekundäres, nicht ein bloß uneigentliches Priestertum“. Stufenweise und von Tag zu Tag mehr soll sich durch Mitopfern und durch Empfang des hl. Sakramentes das Priestertum der Gläubigen zu einer vollendeten Inkorporation mit Christus gestalten (153). „Man spreche in der Dogmatik von der objektiven, durch Christi Kreuzesopfer juridisch vollendeten, Versöhnung mit Gott und der subjektiven, ihm wolle scheinen, daß man besser eine virtuelle und aktuelle des einzelnen Menschen unterscheide (183 bis 190). Mit einer aktuellen Schwierigkeit beschäftigt sich zum Schlusse der Abhandlung (219—226) des Verfassers treffliche Exegese zu Athenagoras, Justin u. a. älteste Väter, von denen Wieland behauptet hatte, sie kännten nur das Gebet als Opfer, aber nichts Dingliches und Äußeres.

□ □ □

Kreuzzeichen über Kelch und Hostie.

Von Dechant Dr. Ott in Waldhilbersheim.

Im Canon Missae stehen gleich im Anfang folgende Worte: Iungit manus, deinde signat ter super oblata, haec † dona, haec † munera, haec † sancta sacrificia illibata. Unmittelbar vor Qui pridie quam pateretur steht: Quam oblationem tu Deus in omnibus, quaesumus, Signat ter super oblata, bene†dictam, adscri†ptam, ra†tam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris: Signat semel super Hostiam, et semel super Calicem, ut nobis Cor†pus et San†guis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi. Ähnliche Rubriken finden sich noch viermal im Canon Missae.

Oft habe ich in der Kirche gekniet und der hl. Messe von nicht wenigen Priestern beigewohnt. Wenn ich nicht während dieser Zeit das Brevier betete, beobachtete ich genau den Verlauf der hl. Messe, achtete auf jede Bewegung des Priesters und — sah nicht selten die wunderbarsten Zeremo-

---

344 die patristischen und liturgischen Stellen. Durch eine geheimnisvolle Tat macht der Herr durch des Priesters Hand jedesmal die Worte wieder wahr, welche er (nach Hebräer 105) beim Eintritt in die Welt gesprochen hat: „Einen Leib hast du mir bereitet (als Gott hätte er geradesogut sagen können: „habe ich angenommen“), siehe, ich komme zu vollbringen, o Gott, deinen Willen.“

[1]) Dann nimmt er aber wieder Anstoß daran, daß Struckmann (Theol. Revue 1912 Sp. 462) von der besonderen „Wucht“ der Erklärung des Tridentinums spreche: „corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini deo patri obtulit“. 155 Note 1.

nien bei den vorstehenden und den vier späteren Rubriken des Kanon. Kreuze sah ich dort oft, aber solche, welche mein liturgisches Gewissen nicht „lieblich und andächtig" erregten, Kreuze ja, aber zerrissene und verkrümmte. Ich halte es daher für angebracht, an der Hand angesehener Liturgiker eingehend zu beschreiben, wie diese Kreuze, wenn sie liturgische Kreuze bleiben sollen, gemacht werden müssen. Ich darf wohl gleich beifügen, daß ich solche „Kreuze" in Rom niemals gesehen habe.

Wie macht mancher Priester diese Kreuze? Er streckt die rechte Hand gerade aus, den Daumen nach oben, den kleinen Finger nach unten, die Finger eng aneinander oder auch zwischen denselben Zwischenraum lassend; dann fährt er bis zum hinteren Rand der Palla, zieht die Hand in gerader oder nach oben gekrümmter Linie bis zum vorderen Rand der Palla, fährt dann in krummer Linie nach unten zur Hostie und vollendet dann den Strich bis vorn an den Rand der Hostie und macht dann, die Hand schief in die Höhe haltend, den Querbalken des Kreuzes in der Höhe mitten zwischen Palla und Hostie, mit allen möglichen Krümmungen. Der Querbalken trifft dann nur den nodus des Kelches, aber weder den Kelch mit dem Wein noch die Hostie. Und mit welcher Geschwindigkeit geht das nicht selten, so, daß lauter krumme und keine einzige gerade Linie entsteht. Die ganzen Linien dieses Kreuzzeichens graphisch darzustellen ist leider nicht möglich, da die Druckerei solcher „Bilder" oder Linien nicht besitzt.

Ganz eingehend beschreibt der angesehene Liturgiker de Herdt (Sacrae Liturgicae Praxis Ed. 8 Lovanii 1888 I n. 133), wie diese Kreuzzeichen zu machen sind. Celebrans hostiam et calicem simul signat hoc modo: ante signationem manus ante pectus iunguntur; deinde manus sinistra ante consecrationem super altare extra corporale, et post consecrationem super corporale deponitur; et dextra extensis et unitis digitis constituitur super calicem, sic ut extremitas parvi digiti medio pallae respondeat; tum dextra super hostiam retrahitur linea omnino recta, in aequali altitudine, nihilque eam deprimendo versus hostiam, sic ut manus cum extremitate parvi digiti super hostiam perveniat; deinde manus seu extremitas parvi digiti linea recta et in aequali altitudine reducitur ad medium anterioris partis pallae, et digitis similiter unitis et extensis transfertur ad angulam pallae versus cornu evangelii, atque cum extremitate parvi digiti describitur tota pallae anterior pars, in aequali semper altitudine, manumque minime dimittendo.

Ebenso beschreibt diesen liturgischen Akt Viktorius von Appeltern (S. Liturgiae Promptuarium, Brugis 1913, I n. 102).

Wenn Kelch und Hostie nacheinander mit dem Kreuz bezeichnet werden sollen, dann kann man die zwei Kreuze in einer oder in zwei verschiedenen Höhen oder Linien machen. De Herdt beschreibt das anschaulich also: Ad signandam autem solam hostiam vel dextra demittitur usque ad nodum calicis, in cuius altitudine tota crux formatur; vel tenetur in altitudine pallae super calicem positae, ita ut si calix prius signatur, celebrans manum suam tantum versus se retrahat.

Der Grund, warum mancher Priester in der hl. Messe so eigentümliche Kreuze formt, mag der sein, daß er so, also verkehrt, unterrichtet wurde, als er praktisch den ritus celebrandi lernte. Der andere Grund für manche mag dieser sein, daß sie meinen, das Kreuzzeichen müsse sich unmittelbar über den betreffenden Gegenstand erstrecken. Konsequent müßte dann ein solcher Zelebrans am Ende der hl. Messe vor dem letzten Evangelium vor jeden Zuhörer hintreten und über jeden einzelnen das Kreuzzeichen machen, besonders noch über diejenigen, welche auf der Empore und unten am Eingang der Kirche stehen.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch eine arge Eigentümlichkeit erwähnen, welche jeden Liturgiker peinlich berühren muß. Ein Zelebrans hebt, wie er soll, facta consecratione die hl. Hostie in die Höhe bis über sein Haupt, führt sie aber herüber auf die Mitte seines Kopfes, hält sie dort eine Zeit lang still und führt sie wieder zurück und legt sie auf

das Korporale nieder. Ebenso macht er es mit dem Kelch, den er ebenso genau über der Mitte seines Kopfes den Gläubigen zur Anbetung darbietet. Ein geradezu unglaubliches Bild, wenn man es nicht mit eigenen Augen gesehen hätte. In liturgischen wie in Moral-Dingen ist halt „alles" möglich. Im Canon Missae steht nur: Genuflexus adorat: surgit, ostendit populo, deponit, cooperit, et iterum adorat. Diese Worte erklärt de Herdt (n. 247) also: Erectus elevet in altum, quantum commode potest, sacram Hostiam linea recta, non ad dextram neque ad sinistram partem, non super caput suum neque super calicem, sed super plicaturam corporalis, unde eam levavit; et oculis toto elevationis et demissionis tempore in eam intensis, populo reverenter ostendit adorandam; adeoque eam ita elevare debet, ut capitis verticem aliquatenus excedat, et a populo videri possit; dum autem sacram Hostiam per brevissimum tempus seu aliquod instans . . . in ultimo termino elevationis sustinuit, mox eam eadem linea recta et utraque manu demittit. Geradeso erklärt die Worte des Kanon Viktorius von Appeltern (n. 249. 5), der sich dafür auf Merati und alii communiter beruft.

Mitteilungen

Liturgische Mitteilungen.

1. Evangelia stricte propria. In den Additiones et variationes in Rubricis Missalis der neuen Editio typica des römischen Meßbuches Titulus IX De Evangelio in fine Missae schreibt Nr. 3 folgendes vor: Denique si nullum Dominicae, Vigiliae, aut alicuius ex Octavis supra, num. 1, recensitis, Evangelium in fine Missae, fuerit legendum, dicitur ultimum pariter Evangelium Missae sive Officii primo loco inter cetera, quae Evangelium stricte proprium (et non appropriatum vel ex aliquo Communi assignatum, vel per Octavam Festo repetitum) habeant, commemorati. Brehm (Die Neuerungen im Missale S. 248) erklärt das Evangelium stricte proprium also: Im allgemeinen gesprochen ist das Evangelium dann als stricte proprium zu betrachten, wenn es a) das Festgeheimnis erwähnt, sei es historisch (wie z. B. am Feste der Enthauptung des hl. Johannes) oder prophetisch (wie z. B. am Feste der Kreuzauffindung oder Kreuz-Erhöhung); b) wenn in demselben die Person, deren Fest begangen wird, erwähnt wird, z. B. bei allen Festen Christi Domini, bei den Festen der Mutter Gottes (mit Ausnahme der Feste mit dem Evangelium von Martha und Maria, welches ein Evangelium appropriatum ist), der Engelfeste (8. Mai, 29. September, 2. Oktober, Gabriel, Raphael), bei den Festen des hl. Joseph, bei den meisten Apostelfesten. Da für einzelne Fälle die Entscheidung darüber, ob ein Fest ein Evangelium stricte proprium habe, also ob, wenn dieses Fest in der Messe nur kommemoriert wird, dessen Evangelium am Ende der Messe zu lesen sei, nicht ganz offen lag, wurde die ganze Frage der Ritenkongregation zur Entscheidung vorgelegt. Diese gab dann am 29. April 1922 folgende Entscheidung:

I. Evangelia stricte propria habent sequentes Missae de Mysteriis, Festis seu Personis quae insigni dignitate pollent; nempe

a) Domini, exceptis Missis Dedicationis Ecclesiae cum Evangelio: Ingressus Jesus;

b) B. Mariae Virginis, excepta Missa Assumptionis ipsius B. M. V., cum Evangelio: Intravit Jesus in quoddam castellum;

c) sanctorum Archangelorum et Angelorum Custodum;
d) sancti Joannis Baptistae et sancti Joseph Sponsi B. M. V.;
e) sanctorum XII Apostolorum.

II. Item Evangelia stricte propria exhibent Missae Ss. Innocentium Mm., S. Mariae Magdalenae Poenitentis, S. Marthae Virg., Commemoratio Omnium Ss. Summorum Pontificum atque omnes Missae votivae quae in ipso Missali primo loco exstant; non vero Missae votivae ad diversa, quae incipiunt a Missa pro eligendo Summo Pontifico, etc.

Für diejenigen, welche das neue Meßbuch noch nicht besitzen, ist nur die eine Frage unklar: was versteht diese Entscheidung der Ritenkongregation unter Missae votivae ad diversa? Die Antwort lautet Missae votivae ad diversa sind alle Messen, welche das alte Meßbuch als Aliae Missae votivae pro diversis rebus aufführt, von der Missa pro eligendo Summo Pontifico bis zur Missa pro Sponso et Sponsa.

Ein Beispiel möge die ganze Angelegenheit erläutern. Fällt das Fest der hl. Maria Magdalena (22. Juli) auf einen Sonntag, oder ist an diesem Tage die Brautmesse zu lesen, so wird als Evangelium am Ende der Messe das Evangelium aus der Messe der hl. Maria Magdalena genommen. Wird jedoch eine Kirche am Feste Mariä Himmelfahrt konsekriert, so wird in der Konsekrationsmesse nicht das Evangelium dieses Marienfestes am Ende der Messe gelesen, sondern das gewöhnliche Evangelium: In principio erat Verbum, vorausgesetzt, daß die Konsekration nicht am Sonntag geschieht.

Zu den XII Apostoli unseres Dekretes gehört der hl. Matthias, aber nicht der hl. Paulus und nicht der hl. Barnabas. Die Feste des hl. Paulus (ohne Verbindung mit dem hl. Petrus) Conversio S. Pauli (25. Januar), Commemoratio S. Pauli (30. Juni) und des hl. Barnabas (11. Juni) haben kein Evangelium stricte proprium, weil in den vier Evangelien von Paulus und Barnabas weder direkt noch prophetisch (durch Vorausfagung) die Rede ist. Wer an einem Samstag, an welchem das Officium sanctae Mariae in Sabbato gebetet wird, nicht die diesem Offizium entsprechende Messe, sondern eine Votivmesse liest, muß am Ende das Evangelium der dem Officium sanctae Mariae in Sabbato entsprechenden Messe nehmen. Wird eine Kirche an einem Duplex I classis Domini primarium universalis Ecclesiae, z. B. am Pfingstdienstag oder am Palmsonntag, konsekriert, so muß die Messe dieses Tages gelesen werden, und am Ende ist das gewöhnliche Evangelium zu lesen, weil die Messe der Dedicatio Ecclesiae kein Evangelium stricte proprium hat. Die Rubrik im Meßbuch am Ende der Messe von Palmsonntag: In Missis privatis legitur in fine Evangelium Cum appropinquasset Jesus ut supra in benedictione Palmarum trifft für die Messe nach der Konsekration der Kirche nicht zu, da diese keine Missa privata ist und zu der feierlichen Messe dieses Tages die benedictio Palmarum gehört. Wer am 3. Juli, S. Leonis II P. C. eine Votivmesse liest, muß am Ende das Evangelium der Messe infra Octavam Ss. Petri et Pauli nehmen, gerade so wie derjenige, welcher die Messe des Tagesoffiziums liest. Wer jedoch am 4. Juli VI die infra Octavam Ss. Petri et Pauli eine Votivmesse liest, nimmt am Ende das gewöhnliche Evangelium, weil das Evangelium stricte proprium dieser Messe infra Octavam schon am Tage vorher gelesen worden ist.

2. Fest der hl. Familie am Sonntag nach Epiphanie. Das Offizium der hl. Familie tritt nach den neuen Rubriken dieses Festes ganz an die Stelle des Offiziums dieses Sonntages, was schon dadurch nahe gelegt wurde, daß beide dasselbe Evangelium haben. Fällt Epiphanie auf Sonntag, dann ist am folgenden Samstage, an Stelle des Offiziums der Dominica infra Octavam das Offizium der hl. Familie zu beten mit Kommemoration der Dominica in utrisque Vesperis et Laudibus. Fällt auf diesen Samstag mit dem Offizium der hl. Familie und Kommemoration der Dominica infra Octavam ein Duplex I classis, z. B. des Kirchenpatrons, dann wird das Fest der hl. Familie mit der Kommemoration der Dominica infra Octavam auf den vorhergehenden Tag, den Freitag, vorgeschoben. In beiden Fällen

wenn das Fest der hl. Familie auf Samstag oder auf Freitag fällt, wird, wie bisher, die Oktav von Epiphanie kommemoriert, aber nicht durch die Antiphon von dem Feste der Epiphanie selbst, sondern durch die Antiphon der zutreffenden dies infra Octavam. Fällt jedoch einer der Tage vom 7. bis einschl. 12. Januar auf Sonntag, und auf diesen wirklichen (nicht bloß rubrizistisch so genannten) Sonntag ein Duplex I classis (z. B. das Fest des Kirchenpatrons), dann wird das Fest der heiligen Familie simplifiziert, und in utrisque Vesperis et Laudibus kommemoriert. Auf diese Kommemoration der hl. Familie folgt dann die Kommemoration der Dominica und der Oktav von Epiphanie. Am ersten Tage nach der (wirklichen) Dominica infra Octavam, oder wenn sie auf den 13. Januar fällt, dann an diesem 13. Januar selbst, wird in der ersten Nokturn das Incipit Epistola 1. ad Corinthios gebetet. Trifft auf diesen Tag ein Duplex I classis, dann wird das Incipit am folgenden Tage gebetet. Nur in dem Falle, daß von dem 7. bis einschl. 12. Januar ein Duplex I classis auf Sonntag fällt, wird die Dominica auch durch 9. Lectio kommemoriert. Weil also in Zukunft das Offizium der Dominica infra Octavam Epiphaniae nicht mehr gebetet wird, deshalb wurden für die VII dies infra Octavam Epiphaniae Lesungen für die zweite Nokturn (die der bisherigen Dominica infra Octavam) und für die dritte Nokturn (neu) und eine (neue) Antiphona ad Benedictus beigefügt und die einzelnen Tage infra Octavam, welche jetzt immer auf dasselbe feste Datum fallen, bekamen jetzt ihr Datum vom 7. bis 12. Januar.

Was das Offizium der hl. Familie betrifft, so ist es dasselbe, wie das von Leo XIII. approbierte mit folgenden Änderungen: Die Lektionen der 2. Nokturn sind dem Breve Leo's XIII. Neminem fugit vom 14. Juni 1892 über die Andacht zu der hl. Familie entnommen; die Hymnen, welche LeoXIII. selbst verfaßt hat, haben eine neue Schlußstrophe erhalten mit der Rubrik: Sic terminantur Hymni ad Completorium et per Horas; die Prim erhielt die Versikel: Qui Mariae et Joseph subditus fuisti. Sonst sind im ganzen Offizium nur einige Worte geändert.

Weil alle vier neue Offizien, wenigstens in den Lesungen, bedeutende Änderungen aufweisen (hl. Familie neue 2. Nokturn, Gabriel und Raphael neue 2. und 3. Nokturn, Irenäus neue 3. Nokturn), ist es nicht angängig, die Officia Sanctorum pro aliquibus locis des alten Brevieres zu gebrauchen; man muß sich die neuen Offizien anschaffen.

3. Eine Reihe von liturgischen Fragen legte der Verfasser des Direktoriums für Hildesheim der Ritenkongregation vor, welche diese am 16. Juni 1922 beantwortete.

a) Wenn der Patronus principalis keine bestimmte Messe, oder wenigstens kein bestimmtes Evangelium hat, dann muß während der ganzen Oktav dieselbe Messe mit demselben Evangelium beibehalten werden, im Offizium darf jedoch ad libitum aus demselben Commune ausgewählt werden, wofern in der 3. Nokturn dasselbe Evangelium bleibt.

b) In der Rogationsmesse der Bittprozessionen bleiben die Commemorationes speciales nur dann weg, wenn in derselben Kirche auch noch die Missa Conventualis gelesen wird.

c) Als gelesene oder gesungene Messe pro defuncto nondum sepulto ist in allen Kirchen und Oratorien an den Tagen, an welchen die Missa quotidiana pro defunctis zu lesen oder zu singen erlaubt ist, die Missa pro die obitus cum unica Oratione zu nehmen. Sobald das Begräbnis erfolgt ist, hört dieses Recht auf; vor dem Begräbnis ist die Zahl der Messen in den einzelnen Kirchen unbeschränkt.

d) An den Tagen, an welchen die Missa quotidiana pro defunctis zu lesen oder zu singen erlaubt ist, ist, auch in derselben Kirche, die Zahl der Messen de die III, VII, XXX, opportuniore post acceptum nuntium, anniversaria, etiam late sumpta, unbeschränkt.

4. Aschenkreuz am 1. Fastensonntag. In dem Erzbistum Aix in Frankreich ist es seit vielen Jahren in einigen Pfarr- und Anstaltskirchen Gebrauch, die am Aschermittwoch geweihte Asche am ersten

Fastensonntag aufzulegen, weil so alle Gläubigen sie leichter empfangen, da sie eher am Sonntage als am Werktage die Kirche besuchen. Auf die Frage des Erzbischofs, ob dieser Brauch erlaubt sei, antwortete die Ritenkongregation am 30. Juni 1922: Ad mentem. Mens est: Affirmative in casu: dummodo Feria IV Cinerum ritus benedictionis et impositionis cinerum expletus fuerit iuxta Missale Romanum et Dominica prima in Quadragesima post expletam Missam aut extra Missam fiat impositio eorundem cinerum. Solchen „Gebrauch" wird man wohl bei uns in Deutschland nicht einführen, am wenigsten noch auf solche Begründung hin. Denn dann würde auch bei uns der Aschermittwoch und mit ihm die Fastenzeit für die Öffentlichkeit verschwinden.

5. Innerhalb der Octava 3. ordinis (Weihnachten und Christi Himmelfahrt) kann an dem Tage, an welchem ein festum ritus semiduplicis gefeiert wird, die Messe von der Oktav gelesen werden. Der Fall könnte bei uns nur am 16. Mai (Fest des hl. Ubaldus) und am 20. Mai (Fest des hl. Bernardinus von Siena) zutreffen. (8. 7. 1922.)

6. In Italien hat man in der letzten Zeit den Gebrauch angefangen, daß die Gläubigen, welche der hl. Messe beiwohnen, gemeinsam alle an Stelle des Meßdieners dem Priester am Altare laut antworten. Man ist noch weiter gegangen und hat den Gebrauch eingeführt, daß die der hl. Messe beiwohnenden Gläubigen mit dem Priester laut die Sekrete und den Kanon einschließlich der Konsekrationsworte beteten, obschon dem Priester durch die Rubriken ausdrücklich vorgeschrieben ist, daß er die Sekrete und den Kanon mit Ausnahme von einigen Worten secreto beten soll. Den letzten Gebrauch erklärte die Ritenkongregation als abusus reprobandus et, sicubi introductus est, omnino amoveatur. Zu dem Gebrauch, daß die Gläubigen an Stelle des Meßdieners dem Priester laut antworteten, machte die Ritenkongregation die Bischöfe darauf aufmerksam: Quae per se licent, non semper expediunt ob inconvenientia quae facile oriuntur, sicut in casu, praesertim ob perturbationes, quae sacerdotes celebrantes et fideles adstantes experiri possunt cum detrimento sacrae actionis et rubricarum. Quapropter expedit, ut servetur praxis communis. (4. 8. 1922.)

7. Für die neuen Auflagen des Rituale Romanum hat die Ritenkongregation am 9. August 1922 für den Titulus V De sacramento Extremae Unctionis folgende Zusätze vorgeschrieben: Caput I am Ende als neu n. 21: Wenn mehrere Schwerkranke (in einem Zimmer) die hl. Ölung empfangen, reicht der Priester jedem Kranken das Kreuz zum Kuß, betet alle Gebete einmal plurali numero, salbt jeden einzelnen Kranken mit dem hl. Öle mit der Formel des Rituale im Singular, und betet alle folgenden Gebete im Plural einmal. In dem Gebete unmittelbar vor der Salbung mit dem hl. Öle: In nomine Patris etc. wird nach den Worten: et per invocationem eingefügt: gloriosae et sanctae Dei Genitricis Virginis Mariae, eiusque inclyti Sponsi Joseph, dann folgt weiter et omnium sanctorum Angelorum etc. Für das Caput 6. Ritus benedictionis apostolicae in articulo mortis wird beigefügt: si mors proxime urgeat, dicat: Ego facultate mihi ab Apostolica Sede etc. Per sacrosancta humanae reparationis mysteria etc. Benedicat te etc. Wird diese benedictio apostolica (si mors proxime urgeat) mehreren Schwerkranken erteilt, so werden diese Sätze im Plural gesprochen. Im Caput VII Ordo commendationis animae wird in der Oration Proficiscere nach Virginis Mariae beigefügt: in nomine beati Joseph, inclyti eiusdem Virginis Sponsi; in der Oration Commendo te nach te complexus astringat die Worte: Sanctus Joseph, morientium Patronus dulcissimus, in magnam spem te erigat; nach der Oration Clementissima Virgo wird eine neue Oration zum hl. Joseph beigefügt. Im Caput VIII In expiratione wird am Schluß der Oration In manus tuas beigefügt: Sancte Joseph, ora pro me. Sancte Joseph, cum beata Virgine Sponsa tua, aperi mihi divinae misericordiae sinum. Jesu, Maria, Joseph, vobis cor et animam dono. Jesu, Maria, Joseph, adstate mihi in extremo agone. Jesu, Maria, Joseph, in pace vobiscum dormiam et requiescam.

Waldhilbersheim. **Dechant** Dr. **Ott.**

Literarische Mitteilungen.

I. Zu M. Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik (München, Theatinerverlag 1922, 66. S.), bemerkt der Innsbrucker Philosoph P. Donat S. J. in einer Besprechung der Zeitschr. f. kath. Theologie, 1922, S. 595 (4. H.), daß die moderne Religionspsychologie den Gegenstand oftmals behandelt, aber meist in unrichtiger Weise. Grabmann stützt sich auf die Summa Theologicae Mysticae des Karmeliten Philippus a ss. Trinitate, der sich auf den hl. Johannes vom Kreuz u. die jetzige Doctora mystica, die hl. Theresia, beruft. Also drei anerkannte Autoritäten

Das Wesenselement der Mystik ist die Beschauung, contemplatio, nach ihrer intellektuellen Weise betrachtet der simplex intuitus veritatis divinae, wie Thomas sagt; aber nicht die „erworbene aktive" Beschauung, die durch die eigene Tätigkeit bei gewöhnlicher Gnadenführung erworben werden kann und der natürlichen Betätigungsweise der Seelenkräfte gleichgerichtet ist, sondern die „eingegossene passive", welche die Grenzen des gewöhnlichen Gnadenlebens überschreitet, mehr der rein geistigen Natur entspricht und bei der die eigene Tätigkeit gegen die des hl. Geistes zurücktritt. Die Beschauung hat gewisse Stufen .... Von der Beschauung sind gewisse unwesentliche Begleiterscheinungen zu unterscheiden, die leicht Täuschungen unterworfen sind, nämlich Visionen, Privatoffenbarungen und ähnliches. So zeigt sich denn die mystische Beschauung psychologisch als ein Erleben und Erfahren der Gegenwart Gottes, die erleuchtet und erwärmt. Aber dieses Erleben ist nicht ein exotisches, sondern das durch den hl. Geist bewirkte Erleben jener Gottesgemeinschaft, welche nach der katholischen Lehre die heiligmachende Gnade in der Seele jedes Gerechten bewirkt, des geheimnisvollen Teilhabens an Gottes Leben und seines Innewohnens in der Seele. Und das Ziel der Mystik ist das christliche Vollkommenheitsideal, die Liebe Gottes. — Dieselben Anschauungen vertritt das schon 1911 erschienene Büchlein: Mystisches Gnadenleben von H. Jaegen, Trier, Paulinusdruckerei. (2. Aufl. 1914.) Was Donat von Grabmanns Büchlein schreibt, gilt auch von dem Werkchen Jaegens (127 S.). „Das ansprechende und solide Büchlein wird jeder mit Nutzen und Genuß lesen." Mit Recht hat daher der Bischof von Trier 1914 der Schrift Jaegens durch seinen Generalvikar das Imprimatur erteilt. Freilich, wer einen derartigen vorliegenden Fall richtig beurteilen will, muß nicht nur ein Meister in der Gottesgelehrtheit sein, sondern auch praktisch frei sein von Leidenschaften und falschen Grundsätzen. Letztere trüben den Blick, so daß gerade wahre Mystik den Leidenschaften und falschen Grundsätzen aufs tiefste verhaßt ist. Aber das gereicht ihr zum Ruhm, dafür ist sie da. Beati estis, cum maledixerint vobis et persecuti vos fuerint. (Mt. 5, 11.) Dilexerunt magis tenebras quam lucem. (Jo. 3, 19.)

II. Die Zahl der im Jahre 1921 in Rom aggregierten Marianischen Kongregationen beträgt in der gesamten katholischen Kirche 1092, davon 344 für Männer, Jünglinge, Priester, Theologen, 748 für Frauen, Jungfrauen (605), 344 Kinder. Nach den Ländern fällt die größte Zahl auf Deutschland (299), Vereinigte Staaten von Nordamerika (151), Österreich (83), Frankreich (61). Die Summe aller bisher an die Prima Primaria in Rom aggregierten Marianischen Kongregationen beträgt 47 545.

Zur Einführung in Geist und Leitung dieser segensreichen Institutionen sei die Präsides-Korrespondenz für M. K. warm empfohlen. Jährlich sechs Nummern. Die Redaktion liegt in den bewährten Händen von Georg Harrasser S. J., Innsbruck, Canisianum. Das 5. Heft hat z. B. praktische Aufsätze von P. Harrasser, P. Siepe, Spiritual zu Osnabrück, brauchbare Vorträge und Skizzen von dem Innsbrucker Spiritual P. Wickl, Prof. Gatterer, ebendort, P. Dantscher, München, dem früheren rastlosen und unermüdlichen Prediger in den Kirchen und religiösen Vereinen zu Berlin. — Schöne Züge aus dem Kongregationsleben schließen das lehrreiche Heft.

III. Die „Stimmen der Zeit“ haben ein neues, geschmackvolles Gewand mit dem 53. Jahrgang angelegt. Nur die drei Titelworte haben die alte rote Farbe gewahrt, sonst hat der Umschlag ein leichtes Feldgrau in etwas breiterem Format erhalten. Auch der Druck und die Raumverteilung ist vornehmer geworden. Der Inhalt entspricht selbstverständlich sowohl der Geschichte dieser ersten katholischen Revue Deutschlands, als auch den Anforderungen unser grandiosen Zeit. Auf den Schluß des an erster Stelle prangenden Aufsatzes von Anton Huonder, „Die siegende Kraft der Christusidee“, der einen Rückblick auf das Oberammergauer Passionsspiel bietet, sei zunächst hingewiesen: „Um so etwas zu sehen, zu erleben (wie das Oberammergauer Festspiel), muß man in urkatholische, und fügen wir bei, in urdeutsche Lande kommen. Wir wollen uns nicht überheben, während die Hand des Allmächtigen so schwer auf uns liegt, aber das mag in dieser Golgathastunde für das deutsche Volk, da alle, die vorübergehen, höhnend und spottend ihre Köpfe schütteln, das mag gerade in dieser Stunde gesagt sein. Es ist ein bleibender Ruhm für die deutschen Stämme, daß sie die Christusidee so tief, wie wenige Völker in sich aufgenommen, und in ihrem religiösen, bürgerlichen, ja selbst politischen Leben, so einzigartig ausgeprägt haben. Was Christus ihnen einstens war, das leuchtet wundervoll aus dem „Heliand“, diesem Hohenliede deutscher Christusliebe; das jubelt und jauchzt aus den süßen Weisen eines Werner von Tegernsee und der anderen geistlichen Minnesänger, das blüht aus den unvergleichlich innigen Bildern der alten deutschen Kunst, das quillt so tief und warm aus den Wunderbrunnen deutscher Mystik.

Der deutsche Ludolf von Sachsen schrieb das schönste Christusleben des ganzen Mittelalters; der deutsche Thomas von Kempen das unsterbliche Büchlein von der Nachfolge Christi. Die Herz-Jesu-Andacht in ihrer lieblichsten Ausprägung ist ganz und gar uraltes, deutsches Eigengut. (Siehe den Nachweis bei Richstätter, Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. Zwei Bände. Paderborn 1919.)

Und ist nicht auch die hohe Auffassung des deutschen Mittelalters von Kaiser und Reich eine Frucht dieser Christusliebe? Von Christus, dem großen Weltenkönig, geht die Doppelgewalt aus, die sich auf Papst und Kaiser verteilt .... Gewiß, das alte, tausendjährige Römische Reich deutscher Nation ist unwiderbringlich dahin. Es hat geblüht, so lange es auf Christusglauben und Christusliebe ruhte.

Aber noch hat der Kern des deutschen Volkes auf dem Lande draußen und in den Bergen droben die alte, angestammte Treue bewahrt. Und es erfüllt uns in dieser dunklen Zeitennacht mit süßer Genugtuung, daß jenes Festspiel ... in deutschen Landen seine Bühne aufgeschlagen hat ... die ganze Heerschau christustreuer Deutscher hat hier in stiller Weihestunde das heilige Gelöbnis getan, alles aufzubieten, um dem deutschen Vaterlande sein höchstes und köstlichstes Gut zu retten und zu erhalten: den Glauben an Gott und an Christus, den ewigen Gottessohn.“

So der gefeierte Schriftsteller! Gewiß! Und nur Gott und Christus, der Gottessohn, können uns helfen. Aber nicht Luther, oder gar Goethe oder Kant, und erst recht nicht Nietzsche oder Karl Marx in irgend einer Form! Hat nicht Strindberg geschrieben: „Mein Heimweh nach der Mutterkirche hat eine lange Geschichte ... Der Protestantismus ist Verrat an der Mutterkirche, oder besser gesagt, der Protestantismus ist den Barbaren des Nordens als Strafe auferlegt, er bedeutet eine babylonische Gefangenschaft; aber die Zeit der Rückkehr ins Vaterhaus scheint zu nahen, die Rückkehr ins Gelobte Land. Der ungeheure Fortschritt, den der Katholizismus in England, Amerika und Skandinavien, wie auch in der griechischen Kirche macht, scheint diese Prophezeiung zu rechtfertigen. So würde der Traum von den vereinten Staaten Europas Wahrheit, freilich in einem anderen Sinne.“ (In demselben Hefte S. 150.)

Trier. Prof. Dr. Hamm.

Bücherschau

Papst Pius XI. Ein Lebens- und Zeitbild von Dr. Max Bierbaum. 180 Seiten und 20 Abbildungen. Druck und Verlag von J. P. Bachem, Köln.

Das schön ausgestattete und glänzend geschriebene Buch behandelt in drei Teilen die letzten Lebenstage und den Tod Benedikts XV., die Sedisvakanz und Papstwahl und das Leben des jetzigen Papstes. Der Verfasser hat als Kaplan am deutschen Campo santo die weltbewegenden Ereignisse beim letzten Papstwechsel in nächster Nähe miterlebt und er versteht es, dieselben lebendig zu schildern. Ergreifend schön ist der Rückblick auf das Leben des großen Friedenspapstes: „Groß und leuchtend ging er von dieser Erde. Leuchtend und groß wie die Sonne, wenn sie bei den Ruinen von Ostia hinter den blauen Wellen des Mittelmeeres verschwindet." (S. 24.) Die weitere Darstellung läßt in meisterhafter Weise den Leser an der Wahl und der Krönung teilnehmen und vermittelt eine Ahnung des seelischen Erlebens, das mit der wirklichen Teilnahme verbunden sein muß. Für die Darstellung des Lebens Pius' XI., den der Verfasser schon als Präfekt der Vatikanischen Bibliothek gekannt hat, standen Bierbaum die besten Quellen zur Verfügung. Mit großer Liebe zeichnet er den Charakter und es ersteht vor dem geistigen Auge des Lesers das außergewöhnlich sympathische Bild eines Mannes, der zugleich als hervorragender Gelehrter, als überaus frommer, seeleneifriger Priester und als welterfahrener Staatsmann Bedeutendes geleistet hat. Man wird als glaubenstreuer katholischer Christ dieses Buch nicht aus der Hand legen können, ohne von herzlichem Dank erfüllt zu sein gegen die göttliche Vorsehung, die uns in der Zeit der Not diesen Papst geschenkt hat. Das Buch Bierbaums verdient die weiteste Verbreitung.

Trier. Dr. **Chardon.**

Stark und rein! Ein offenes Wort an unsere Jünglinge. Von A. Ailinger S. J. Geheftet 10 Mark. Verlag Ohlinger, Mergentheim.

In schöner Sprache, mit allen Begründungen der Vernunft und des Glaubens, durch packende Beispiele aus reicher Erfahrung, gibt P. Ailinger in seinem Schriftchen „Stark und rein!" unseren reiferen Jünglingen eine eindringliche Mahnung zur Sittenreinheit und Selbstüberwindung.

Trier. Bistumssekretär **Kammer.**

Verstaubte Schätze, aus älteren Volksbüchern gesammelt. P. Abraham a S. Clara. Drei Kapitel aus „Judas der Erzschelm", ausgewählt und bearbeitet von Willibrord Schlags, Domvikar. Paulinus-Druckerei Trier 1922.

So rühmenswert das neue Unternehmen des bekannten und verdienten Trierer Verlags ist, das erste Bändchen hat doch eine kleine Enttäuschung bereitet. Männiglich erwartete bei einem Trierer Unternehmen im Jahre des Heils 1922 mit Recht, auch von Judas, der Hauptperson, etwas zu hören, um sich vorstellen zu können z. B., wie solch ein Kerl im zwanzigsten Jahrhundert aussehen und sich benehmen würde. Im tiefsten Höllengrunde hat Dante den Verrätern an Freunden und Wohltätern ein ewig furchtbares Denkmal errichtet. In der Abteilung des Schachtes, die Ptolomäa heißt, besteht der Vorzug, daß oftmals schon der Geist in sie herabfällt, bevor noch Atropos den Lebensfaden abgeschnitten. Sobald Verrat geübt die Seele, wird der Körper ihr geraubt von einem Dämon, der ihn dann beherrscht, bis gänzlich umgelaufen seine Zeit ist. Die Seele stürzt herab zu diesen Eisziternen, und so mag oben lebend noch der Leib wohl sichtbar sein, indes sein Schatten hier schon überwintert. — Und wo's am tiefsten ist, im Mittelpunkt der Erde, ist Luzifer. Drei Gesichter sind an seinem Kopf zu sehen.

In jedem Maul zermalmt er mit den Zähnen gleich einer Brechmaschine einen alten Sünder, sodaß er ihrer drei zugleich so peinigt: Brutus und Kassius sind die einen Schurken . . . den Kerl, den mit den Klau'n er auch gekrallet . . ., der in der Mitt' — ist jener Schuft und Unmensch, der unsern Herrn und Heiland hat verraten: der Erzverräter ist's — Judas Iskariot." — Cf. Luc. 22, 3: Intravit autem Sanatas in Judam. — Joa. 6. 71, 72: Nonne ego vos duodecim elegi, et ex vobis unus diabolus est? Dicebat autem Judam Simonis Iscariotem. — Joa. 13. 26, 27 Et cum intinxisset panem, dedit Judae Simonis Iscariotae. Et post buccellam introivit in eum Satanas. Aber auch Pater Abraham hat kräftige Gedanken. Brugiers Literaturgeschichte gibt als Probe einen Abschnitt über Judä Iskariotis eilfertige Flucht: „Nachdem der gottlose Bösewicht durch Antrieb des Neides den königlichen Prinzen ermordet, hat er für gut und ratsam gehalten, sich mit der unverzüglichen Flucht zu retten . . . Nachmals ist er mit seinem eigenen Busen zu Rat gegangen und hat sich etwan selbst bei stiller Nacht in allgemeiner Ruhezeit mit folgendem Ratschlag beunruhigt: Nun, mein Judas, wer bist du gewest? ein Sohn eines Königs; was anjetzo? ein Sohn des Unglücks! Was hast du gehabt? alles; was hast du der Zeit? nichts! Was willst du anfangen? Der Bettelstab ist kein Holz für dich, in der Arbeit hast du ein Haar gefunden, es grauft dir davor; ins Feld taugst du nit; denn du zitterst, so man nur von der Scheid redet, will geschweigen von dem Säbel. Keine Kunst hast du gelernt, ausgenommen die freye Kunst, essen und trinken, so ganz allgemein. So sey es, eines fällt mir ein: ich bin zu Hof auferzogen; ich kenne die Hofweis und die Hofspeis, ich kann mich richten nach dem Hofluft und Hofgust, ich kann umspringen mit den Hofleuten und Höflichkeiten. Ich will es dann herzhaft probieren, ob ich nicht bei dem Hofe Pilati möchte unterkommen . . . Judas Iskariot ist von Pilato ganz willfährig in seine Hofdienst aufgenommen worden, in welchem er also auf Katzenart dem Pilato sich beliebt gemacht, daß er ihm durch sein gewissenloses Heucheln und Schmeicheln das Herz völlig eingenommen, nach dessen Pfeifen getanzet, und nach dessen Tanzen gepfiffen, alles, was beliebig war, geredet, ausgenommen die Wahrheit." — —

In der köstlichen Trierer Neuauflage schreibt W. Schlags am Michaelstage im Vorwort: „Wir verzichten wohl von vornherein am besten auf den Judas und seine Lebensgeschichte." Es kommt noch dazu, daß eine Zahnoperation an einem Tiger selbst in einer Menagerie nicht lauter Plaisir ist, wie jüngst in einer Trierer Kasusdisputation ein junger Theologe gemeint hat. Also schade! Aber trotzdem enthält das Büchlein soviel Schönes, Brauchbares, Zeitgemäßes, Eigenartiges, daß man dem Verlag und Herausgeber Glück wünschen darf. Pater Abrahams Vorzüge treten alle in Erscheinung: „Sein immer sprudelnder Humor und Witz, seine fast einzige Virtuosität im Wortspiel und in der Silbenstecherei, sein Reichtum an entlehnten und erdichteten Erzählungen, Legenden, Sagen, Schwänken, Anekdoten, seine stets für treffende Bilder sorgende Phantasie und seine Vorliebe für metrische Einlagen." Man lese nur das Kapitelchen für die Jungfrauen: Eine rechte Jungfrau soll sein wie die Glocken am Karfreitag . . ., wie eine Orgel, wie der Palmsonntagsesel, wie eine Spitalsuppen, wie eine rechte Nachteul, wie ein Spiegel, wie ein Licht, wie eine Schildkrott . . . (S. 62). Die drei ausgewählten und neu aufgelegten Kapitel behandeln 1. das Auge Gottes, 2. Böse Gelegenheit und 3. Christliche Mildherzigkeit. Stände der letzte Abschnitt heutzutage nicht besser an der ersten Stelle? Es sind eminent praktische Sachen von den Hundert und mehr Prozent (68) Silber bei kleinen Mitteln (72). „Denn durch Almosen wachsen die Mittel! Die Güter mehren sich durch die Gutherzigkeit! Die Reichtümer nehmen zu vom Darreichen! Das Geld wachset vom »Vergelt's Gott« der Armen!" (73.)

Trier. **Prof. Dr. Hamm.**